LVMIERE ET VIE

La violence

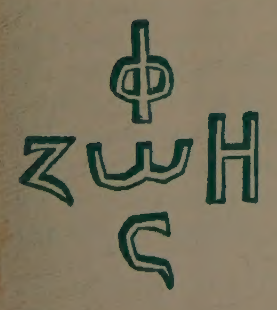
J. Comblin
La violence en Amérique latine

P. Viau
Violence et condition humaine

J. Goss
Valeurs de la non-violence

C. Julien
La violence et ses masques

P. de Surgy
Evangile et violence



91

Sommaire complet à l'intérieur

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome XVIII Janvier-Février 1969 N° 91

"Bienheureux les artisans de paix"

En ce temps où les informations font quotidiennement état de combats, de meurtres, de brutalités, de tensions, où l'analyse des mécanismes économico-politiques met à jour les manipulations et les pressions dont certains groupes humains sont victimes, il n'est guère besoin, nous semble-t-il, de souligner l'urgence d'une réflexion sur la violence.

Dans le cahier que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs, notre parti a d'abord été d'ouvrir les yeux. C'est ainsi que les quatre premiers articles proposent une information réfléchie sur des sujets différents, mais qui, tous, peuvent aider à situer la violence et à voir les questions qu'elle pose à la conscience chrétienne.

M. Claude Julien, collaborateur permanent du journal Le Monde *et auteur de* L'empire américain, *démasque les obscures violences qui s'exercent en notre monde, souvent sans que nous en ayons conscience. Joseph Comblin, prêtre français qui, depuis plusieurs années, est professeur d'enseignement supérieur au Brésil, procède à une analyse des mentalités latino-américaines et situe le thème de la violence dans la psychologie des diverses couches sociales. M. Amedeo Molnar, professeur à la Faculté Cominius de Prague, retrace l'aventure des hussites, mouvement chrétien tchèque qui, au* XVe *siècle, se*

bien du patient ? Le napalm et les tortures préparent donc pour le Vietnam des lendemains qui chantent...

Mais l'Américain moyen, pour nous attarder un instant sur son cas, n'est pas uniquement sollicité par les violences qui se déroulent à quelques milliers de kilomètres de chez lui. La violence est à ses portes, et pas seulement celle des affrontements raciaux, mais aussi et surtout celle des crimes quotidiens. Chaque jour, tout près de lui, des hommes tuent pour voler, ou pour le plaisir de tuer (comme l'étrangleur de Boston ou comme le maniaque qui monte un véritable arsenal au sommet de la tour de l'université du Texas afin de faire confortablement des cartons sur une quinzaine de passants), ou plus simplement parce qu'il ne porte en lui aucun respect de ses semblables (et il est vrai que les accidents de la route font plus de morts que la guerre du Vietnam). La presse, chaque jour, le gave de ces récits étayés par des statistiques du F.B.I. qui montrent l'effroyable progression de la criminalité, toujours plus accentuée que la courbe démographique.

Et, bien entendu, chacun est prêt à absoudre ses propres violences afin de mieux condamner les violences des autres. Lorsque le président Johnson, avant de quitter la Maison Blanche, lançait une mise en garde contre la violence des manifestations dans la rue ou dans les universités, il paraissait oublier allégrement qu'il avait lui-même exacerbé un climat de violence en déclenchant au Vietnam une puissante machine de guerre. Or s'il n'est pas prouvé que les Républiques soient indivisibles, la violence, elle, l'est à coup sûr. Et c'est le pasteur Martin Luther King qui le lui avait rappelé en affirmant que les tueries du Vietnam étaient contagieuses. Le pasteur King est mort victime de cette violence qu'il combattait.

Ce crime, comme tant d'autres, déchaîna une puissante vague d'indignation. Mais l'indignation est une inconfortable compagne dont nul ne peut tolérer qu'elle trouble trop longtemps le train-train de la vie quotidienne. Contrairement aux promesses de tous les discours officiels, les larmes pourtant sincères versées sur le cadavre du pasteur King n'ont pas

vraiment changé l'attitude de la masse des blancs devant l'injustice dont sont victimes les noirs. Et tout l'appareil institutionnel d'une société qui les tient à l'écart continue de nourrir en eux la volonté de s'affranchir. Mais pourquoi choisiraient-ils la non-violence alors que l'assassinat, des expériences récentes le prouvent, paraît beaucoup plus efficace ? Vite insupportable, l'indignation ne constitue certes pas une arme de combat efficace : au mois d'août dernier, les violences de la police de Chicago contre des manifestants pacifiques a choqué l'Amérique, mais les appareils policiers, depuis, ne cessent de se renforcer dans toutes les villes où des troubles pourraient éclater, promettant ainsi pour l'avenir des répressions encore plus violentes.

Dans de telles conditions, le plus confortable est encore d'oublier les violences dans lesquelles on se trouve soi-même impliqué afin de mieux s'apitoyer sur les violences commises par d'autres. A cet égard, l'histoire est pleine de ressources. La tragédie du Biafra n'a-t-elle pas providentiellement éclipsé les violences du Vietnam ou celles de la rue ? De même, pendant la guerre d'Algérie, bien des Français trouvaient dans le racisme qui sévit aux Etats-Unis un alibi à leur propre racisme. Acheminées par la presse et la télévision, abondamment exploitées par tous les moyens de diffusion, les images de famines et d'exécutions capitales sur des terres lointaines où nous ne sommes pas directement impliqués nous disculpent des violences qui nous touchent de plus près.

Ainsi tout conspire pour nous faire tolérer ou accepter les violences dont nous ne sommes pas nous-mêmes les victimes. Et dans cette passivité le plus grand danger est sans doute d'oublier les réactions les plus élémentaires : l'enfant s'indigne si plusieurs de ses camarades se liguent pour rouer de coups le plus faible ; mais l'opinion s'accommode assez bien de la disproportion qui, au Vietnam, oppose pendant des années un pays qui possède le plus puissant potentiel économique et militaire à une petite nation peu peuplée et peu équipée. On sait, certes, que plus de bombes ont été déversées au Vietnam qu'en Europe pendant la seconde

guerre mondiale, mais les chiffres, à force d'être énormes, gardent quelque chose d'abstrait. Il en va de même lorsque les forces du *Southern Command,* dans la zone du Canal de Panama, viennent appuyer les armées nationales de divers pays d'Amérique latine pour écraser de petits foyers de guérilla. L'élan naturel qui porte la sympathie vers le plus faible ne peut plus guère jouer lorsque la disproportion des forces se perd dans des abstractions chiffrées ou lorsque l'affrontement se déroule sur de lointains terrains d'opérations. L'un des plus grands drames de la conscience contemporaine est sans doute de n'avoir pas été touchée lorsque, en Indonésie, l'éviction du président Sukarno par les militaires s'accompagna, voilà trois ans et demi, du massacre d'environ quatre cent mille personnes qualifiées de « communistes ».

Finalement, le jugement porté sur un affrontement violent n'est que partiellement dicté par une connaissance exacte des données de fait, par une appréciation réaliste du rapport des forces, par une prévision exacte des conséquences probables. La passion, les préjugés et les intérêts non avoués commandent l'attitude de la plupart des témoins du drame. C'est au nom de la démocratie que l'on déchaîne le feu sur un pays que Ngo Dinh Diem gouvernait par les moyens de la dictature et de la corruption et qui est aujourd'hui soumis à la loi du président Thieu et du vice-président Ky, tous deux issus d'un scrutin qui n'est qu'une caricature de démocratie. C'est au nom de la liberté que les « bérets verts » volent au secours du général Barrientos pour l'aider à capturer et tuer Che Guevara. C'est au nom du socialisme que les troupes soviétiques occupent la Tchécoslovaquie après avoir réprimé l'insurrection de Budapest. C'est au nom du progrès humain que les régimes les plus rétrogrades, sur trois continents sous-développés, reçoivent l'appui militaire et économique des pays industrialisés. C'est au nom de l'ordre que la police américaine matraque les pacifistes et lance contre eux ses chiens et ses grenades lacrymogènes. C'est au nom du refus d'une culture bourgeoise que des excités se livrent à des déprédations dans certaines universités et que des policiers incapables de dis-

tinguer Matisse de Velasquez protègent les toiles de Philippe de Champaigne, rejoignant dans l'ignorance Daniel Cohn Bendit qui attribuait à Chagal les plafonds de l'Odéon.

Mais les passions et les préjugés qui aboutissent à de telles contradictions ne sont pas surgis du néant. En fait, l'approbation ou la condamnation d'une violence découle presque toujours d'une certaine conception des intérêts de celui qui juge. Contre la guerre révolutionnaire en Asie, contre la guérilla en Amérique latine, contre les émeutes raciales aux Etats-Unis, etc., les forces militaires et policières interviennent avec la plus grande vigueur afin de protéger l'ordre établi, — un ordre extrêmement profitable à une minorité privilégiée, un ordre apparent qui n'est que désordre fondamental puisque bâti sur de criantes injustices qui permettent à quelques centaines de millions d'être humains, en Amérique du Nord et en Europe Occidentale, de bénéficier d'un niveau de vie élevé dans un monde où vivent plus de trois milliards d'êtres humains sous-alimentés, sous-éduqués, sous-équipés. Pour ne fournir qu'un exemple, la population des Etats-Unis ne représente que 6 % de la population mondiale, mais elle consomme presque autant que le reste de l'humanité, non pas en se contentant des richesses qu'elle peut trouver sur son propre sol ou dans son propre sous-sol, mais en important, à des prix aussi bas que possible, de 25 % à 100 % des principales matières premières qu'elle juge indispensables à sa vie. Les interventions militaires dans les pays qui essaient de se soustraire à ce régime d'exploitation sont destinées à maintenir le désordre établi. Tel est aussi le rôle de la C.I.A. lorsqu'elle renverse des gouvernements qui s'efforcent de mettre un terme à cette exploitation néo-colonialiste. De même, le soutien diplomatique, économique et militaire est fourni à des gouvernements plus ou moins dictatoriaux qui se maintiennent par la violence policière afin de sauvegarder leurs propres privilèges directement liés aux privilèges des puissances impérialistes. De manière comparable, bien que dans des situations différentes, l'envoi de troupes soviétiques en Tchécoslovaquie a été prôné avec le plus d'insistance, à

Moscou, par les dirigeants, d'Ukraine en particulier, qui craignaient à juste tire que la libéralisation du socialisme à Prague ne soit contagieuse et ne crée, à l'intérieur de l'U.R.S.S., des remous qui menaceraient le pouvoir des hommes en place.

Le refus de la violence révolutionnaire est finalement une acceptation du désordre établi, de l'injustice inscrite dans les structures politiques, dans les termes d'échanges entre pays riches et pays pauvres, dans la domination d'une race par une autre, d'un pays par un autre. On parle volontiers de violence lorsque des nationalistes ou des révolutionnaires prennent les armes pour lutter contre les privilèges d'une minorité qui condamne une majorité à l'injustice, à la misère, à l'humiliation et finalement au désespoir. Pour tous, il est clair que le terroriste qui lance un coktail Molotov recourt à la violence. Mais on feint d'ignorer qu'il s'attaque ainsi à des institutions bien plus violentes qui auraient depuis fort longtemps disparu si elles ne s'étaient pas établies et maintenues par la force. Fidel Castro ne prêchait certes pas la non-violence lorsqu'il tenait le maquis dans la Sierra Maestra. Mais son action armée était dirigée contre un pouvoir dictatorial dont les violences sont difficilement imaginables. L'erreur est toujours de voir d'abord la violence de ceux qui s'insurgent contre le désordre établi, et de ne pas voir les violences grâce auxquelles ce désordre se maintient. A cet égard, le langage populaire est trompeur : on admet que le terroriste « *a du sang sur les mains* », même s'il n'a pas approché sa victime, — mais trop de gens détiennent les moyens de tuer sans même faire couler le sang. Pourquoi parler de la violence des insurgés au moment même où l'on feint d'ignorer la violence de ceux qui condamnent des milliards d'être humains à mourir de faim ?

Faut-il rappeler ici ce qu'écrivait voilà déjà longtemps, sur ce sujet, Georges Bernanos ? « *Un millionnaire dispose,* affirmait-il, *au fond de ses coffres, de plus de vies humaines qu'aucun monarque, mais sa puissance est comme celle des idoles, sans oreilles et sans yeux. Il peut tuer, voilà tout, sans même savoir qu'il tue. Ce privilège est peut-être aussi celui des démons* » (*Journal d'un curé de campagne,* p. 90).

De tels meurtres s'accomplissent chaque jour sous nos yeux sans que nous en ayons nécessairement conscience. Au mois de février 1968, à Londres, une conférence internationale a tranquillement condamné à mort des centaines de milliers de gens. Il s'agissait alors d'examiner la reconduction de l'accord international sur le café, entré en vigueur pour cinq ans en 1963 et qui arrivait donc à expiration. La délégation du gouvernement des Etats-Unis, sensible aux pressions et aux intérêts des importateurs américains de café, refusa de reconduire l'accord si le Brésil ne renonçait pas à créer une industrie de café soluble. Où est donc le meurtre ? Pour avoir été décidé entre gens courtois autour d'un tapis vert, il n'en est pas moins réel. Car le Brésil, principal producteur de café, affrontait les Etats-Unis, principal importateur qui consomme 50 % du café produit dans le monde entier. L'intérêt du Brésil est bien de créer cette industrie du café soluble, qui lui permet de fournir du travail à une certaine main-d'œuvre et de vendre un produit plus cher que le café brut. Au contraire, l'intérêt des Etats-Unis est bien entendu d'acheter du café brut, qui coûte moins cher. Les importateurs connaissent à merveille l'art de spéculer sur les prix : une année, ils achètent massivement, et cette demande accrue stimule la production ; les planteurs augmentent donc leurs surfaces plantées en café, mais au moment de la récolte, les importateurs tiennent un langage contrit : « *Nous nous sommes trompés,* disent-ils benoîtement, *nous avons effectué l'an dernier des achats trop importants ; il nous reste maintenant des stocks sur les bras et, pour les écouler, nous allons cette année vous acheter moins que l'an dernier* ». Aussitôt, les cours s'effondrent. C'est ainsi que, entre 1950 et 1965, le cours du café est tombé de 0,45 à 0,39 dollar la livre. Cette baisse n'est pas négligeable pour un pays qui, comme les Etats-Unis, achète en moyenne 1 500 000 tonnes de café par an : une différence de 0,06 dollar par livre représente quelque 180 millions de dollars d'économie. Mais cela représente aussi des ouvriers agricoles qui reçoivent un salaire qui ne leur permet pas de vivre, et un nouveau flux de migration de la campagne vers des villes où il est

impossible de trouver du travail. Pour les importateurs, le drame serait que le pays producteur, au lieu de livrer sur le marché la matière brute, se mette à la transformer pour faire, par exemple, du café soluble. Des ouvriers brésiliens trouveraient là du travail, mais les usines américaines seraient condamnées à fermer leurs portes, tant les salaires aux Etats-Unis sont plus élevés que dans les pays sous-développés. Le café soluble brésilien envahirait bien vite le marché mondial car il coûterait beaucoup moins cher que le café soluble produit dans n'importe quel pays industrialisé. La délégation américaine à la conférence de Londres a écarté ce cauchemar. Le Brésil n'aura pas d'industrie pour traiter son café, et le cours du café brut ne montera pas sur le marché mondial.

Mais, dira-t-on, où est donc la violence ? Quand elle se cache sous le langage feutré des négociateurs dans une conférence internationale, ou encore au détour d'une statistique économique, la violence prend un air de civilisation qui ne rappelle certes pas le comportement du terroriste. Mais les agissements qui ont fait baisser le prix du café n'en ont pas moins abrégé la vie d'ouvriers agricoles brésiliens ou colombiens qui, sous-payés, sous-alimentés, mal soignés, sont condamnés à mourir prématurément. Abréger la vie d'autrui, c'est bien un assassinat. Et ces ouvriers agricoles ne sont pas seuls en cause : ils ont des enfants, et si la mortalité infantile n'atteint que 23,4 pour mille aux Etats-Unis, elle grimpe à 82,4 pour mille dans la Colombie productrice de café, ou à 94,6 pour mille dans ce Guatemala où la *United Fruit* cultive les bananes qui nourrissent les enfants américains.

Les spéculateurs privés et les gouvernements qui ont fait baisser le prix du cacao de 0,23 à 0,15 dollar la livre entre 1950 et 1965 ont sur la conscience de nombreuses morts, et singulièrement le gouvernement des Etats-Unis qui, en 1967, à Genève, a fait échouer la conférence internationale sur le cacao.

On pourrait à l'infini multiplier les exemples. Les manipulations économiques et financières, les spéculations, le maintien en place de régimes rétrogrades, le renversement par les

services secrets de gouvernements qui, au Guatemala, en Iran ou en Guyane ex-britannique s'efforçaient d'utiliser au profit de leur propre peuple les richesses du pays, tout cela, pour le plus grand confort d'une minorité privilégiée, condamne à la misère, à la maladie, à la mort prématurée des êtres humains auxquels le droit de vivre est refusé par le système d'exploitation auquel ils sont soumis. Il est bon que, dans le Nord-Est du Brésil par exemple, Mgr Helder Camara attire l'attention du monde entier sur un tel problème. Mais cela ne saurait suffire : il faut en finir avec un système qui condamne des hommes à la dégradation, au désespoir et à la mort lente, sans qu'ils puissent même comprendre de quel tragique engrenage ils sont victimes, car nul ne leur a jamais expliqué les mécanismes complexes qui régissent les marchés internationaux des matières premières.

Mais voici que, sur trois continents sous-développés, des hommes ont recours à la violence pour essayer de renverser ce système d'exploitation. Et ils le font sans nuancer leurs propos. C'est, par exemple, Che Guevara qui, quelques mois avant de mourir, s'adresse au monde entier : « *La haine,* dit-il, *comme facteur de lutte ; la haine intransigeante de l'ennemi, la haine qui pousse au-delà des limites naturelles de l'être humain et qui en fait une efficace machine à tuer, violente, sélective et froide. Nos soldats doivent être ainsi : un peuple sans haine ne peut triompher d'un ennemi brutal* ».

Et c'est le scandale : ce révolutionnaire qui prétend agir par amour de ses frères opprimés prêche la haine ? Mais écoutez donc le langage suave des importateurs de café, de cacao, de cuivre, de jute, de fer : ils ne parlent pas de haine, ils sont souriants et aimables, ils font une généreuse offrande au curé de leur paroisse et subventionnent l'école religieuse. Jamais un mot de haine ne leur vient à la bouche. Ils vous expliquent avec un malin clin d'œil : « *Le minerai de fer que j'achète au Venezuela, je ne le paie que 7,97 dollars la tonne, alors que le minerai de fer extrait du sous-sol des Etats-Unis coûte 9,53 dollars...* » Puis, en quittant la piscine privée où ils vous ont reçu, ils vous invitent à vous restaurer. Un

fruit ? Vous avez le choix entre une pomme cultivée aux Etats-Unis, et qui en 1940 coûtait moins cher que la banane importée du Guatemala ; heureusement tout cela a changé et, maintenant, la pomme coûte un tiers plus cher que la banane car les salaires américains ont monté plus vite que les salaires de l'ouvrier de la *United Fruit* au Guatemala. Le peuple américain vit mieux, que demandez-vous de plus ? Il paraît que des mécontents ont pris le maquis au Guatemala ? Mais de quoi se plaignent donc ces gens qui créent le désordre et recourent à la violence ? C'est pourtant par la violence qu'ont été écrasées les grèves des ouvriers des bananeraies, et par la violence qu'a été renversé le seul gouvernement du Guatemala qui ait essayé d'entreprendre une indispensable réforme agraire. Son tort, bien entendu, fut de s'en prendre, d'ailleurs contre indemnisation, à des terres que la toute-puissante *United Fruit Company* laissait en friche...

Le véritable drame est que chacun est tout prêt à voir et à dénoncer la violence de ceux qui prennent les armes pour lutter contre une criante injustice qui s'appuie sur un appareil économique, policier, militaire extrêmement puissant, mais qu'il est plus difficile de déceler la violence qui, pendant des générations, les condamne à travailler pour des salaires de misère, à mettre au monde des enfants dont 50 % n'atteindront pas l'âge de 15 ans, à mourir eux-mêmes pendant que leurs exploiteurs vieilliront dans une confortable retraite vide de sens, vide de joie, mais pleine de plaisirs inutiles payés par le sang des autres. Ignorance ? ou hypocrisie ? D'autres trancheront. Mais la violence institutionnelle, parée de tout le décorum d'un Etat ou de toute la dignité d'un président de grande société est infiniment plus redoutable, plus meurtrière que celle des plus hardis guérilleros.

Que fait-on devant cela ? Apparemment pas grand-chose. L'attitude que décrivait Bernanos est encore vraie aujourd'hui. Il écrivait :

« *Voilà les charniers qui s'ouvrent, et nous nous croirons quittes en prévenant Monsieur le Second Vicaire qui viendra*

en hâte bredouiller l'absoute comme aux enterrements des pauvres, l'après-midi ! Le monde païen a pu créer, maintenir pendant des siècles, une civilisation humaine dont nous n'avons pas encore épuisé la substance et nous assistons avec des airs d'experts, des airs d'augure, à la ruine d'une civilisation née de l'Eglise. Nous nous contenterons de répondre à ces millions de misérables que la société élimine hypocritement par la faim, quand elle ne les fait pas fusiller par la police : « Que voulez-vous ? Je vous l'avais bien dit ! « Soumettez-vous ! » *C'était bien là, en effet, le conseil que l'Apôtre donnait aux esclaves en son temps. Mais vous savez bien, menteurs, que les circonstances sont très différentes. L'Apôtre devait d'abord accepter tel quel le monde qu'allait transformer l'Evangile. Et c'est d'un monde formé par l'Evangile que vous laissez chasser le pauvre* ».

Et c'est toujours de ce même monde, de cet Occident dit chrétien, que les plus misérables sont chassés par les moyens les plus radicaux. Qu'ils se révoltent, et l'on aura tôt fait de condamner leur violence en feignant de croire qu'aucune violence ne les a contraints à travailler pour la minorité qui vit dans les pays industrialisés et qui, autant que possible, se garde bien de réprimer elle-même les grèves et les insurrections : elle préfère se décharger de ce soin sur ceux qui, en Amérique latine, en Afrique, en Asie, contrôlent un appareil militaire et policier où sont enrégimentés les frères des exploités.

Cette violence par délégation permet de conserver bonne conscience. Lorsque la police de Mexico tire sur la foule assemblée sur la place des Trois-Cultures, on s'émeut à New York, à Londres et à Paris, mais pas trop, car on sait bien qu'ainsi seront protégés les investissements miniers ou agricoles. Lorsque, à Saint-Domingue, les troupes du général Wessin y Wessin mitraillent la foule, on se rassure car l'instauration d'un gouvernement révolutionnaire en République Dominicaine eût pu être contagieux et encourager d'autres bouleversements dans d'autres pays. Les banquiers américains ne se sont pas sali les mains dans le sang de quelque quatre cent mille « communistes » exécutés en quelques mois

en Indonésie : ils se sont contentés, au moment de procéder à leurs investissements, de serrer la main des officiers indonésiens.

Mais, pour brosser un tableau complet, il faudrait encore évoquer les violences qui ne sont pas physiques. Par leur silence, combien de hautes personnalités morales se sont rendues complices de crimes et d'exterminations ? En ce moment même, au Brésil, des prêtres qui n'avaient organisé aucune subversion militaire, mais qui prêchaient un dangereux Evangile subversif, sont emprisonnés et plusieurs ont été sinon torturés du moins rudement malmenés. Certains évêques ont élevé la voix en leur faveur. D'autres, la majorité, ont préféré se taire, pour ne pas déplaire aux militaires qui gouvernent le pays, aux possédants avec lesquels ils entretiennent les meilleures relations, aux privilégiés qui souhaitent perpétuer ce désordre établi qui leur est si profitable. Une parole ou un silence ont tôt fait de vous ranger aux côtés de ceux qui, après avoir trop longtemps subi, finalement se révoltent, — ou de ceux qui, par une violence savamment organisée, ont poussé les désespérés à prendre les armes. Nul, en fait, n'échappe à la violence : chacun en souffre ou en bénéficie. Une seule différence : les victimes de la violence sont directement atteintes dans leur être même, alors que d'autres, par leur niveau de vie, leur confort et tous les agréments de leur existence, profitent, même s'ils ne s'en doutent pas, de la violence exercée peut-être fort loin, par des gens qu'ils n'ont jamais vus et dont ils ignorent les noms mais qui, dans les mines ou dans les plantations, contraignent à un dur travail mal rétribué des hommes qui fournissent aux pays « civilisés » les richesses dont ils n'envisageraient pas de se passer.

Claude Julien

LA VIOLENCE EN AMÉRIQUE LATINE

Depuis deux ans, dans presque toute l'Amérique latine, le thème de la violence est dans l'air.

Cela ne veut pas dire qu'il y ait effectivement plus de violence maintenant qu'autrefois. Au contraire, les grands faits de violence de ces dernières années ont pris fin ou sont en voie d'extinction. La Colombie, par exemple, a connu, durant dix ans, une véritable guerre civile d'une cruauté raffinée, où l'on estime que périrent trois cent mille paysans, souvent après d'atroces tortures. Cette guerre civile, allumée par les deux grands partis rivaux du pays, tous deux conservateurs et oligarchiques, est à peu près terminée. Au Brésil, selon des rapports officiels, des dizaines et peut-être des centaines de milliers d'Indiens du bassin de l'Amazone ont été exterminés par des blancs et souvent sous la direction ou avec la complicité de fonctionnaires du Service de Protection aux Indiens, aujourd'hui supprimé et soumis à une enquête. Ce massacre a pris fin, lui aussi, du moins à cette échelle.

Même les guerrillas sont en veilleuse. Elles ont été impitoyablement et totalement réprimées en Argentine, au Brésil, en Bolivie, au Pérou. Au Pérou, où les conditions paraissaient plus favorables, elles ont été littéralement balayées en 1965. Elles ont rencontré un échec à peu près total au Vénézuela, où, après huit ans d'expérience, elles sont plus faibles qu'en 1961. Elles ont échoué en Colombie, où la mise à mort presque instantanée de Camilo Torres a montré l'efficacité de la répression, quand elle veut entrer en action. Elles ne se maintiennent avec une certaine force qu'au Guatémala, sans cependant mettre en péril le régime.

Il est possible que les guerrillas reprennent un jour. Car il est des groupes qui y croient. Il en est un peu partout qui font — ou croient faire — de l'entraînement. En ce moment, rien ne fait prévoir, même de loin, qu'elles puissent un jour avoir du succès. Le plus probable est que, après la mort de Camillo Torres et du Che Guevara, la guerrilla est entrée dans la légende et dans l'épopée latino-américaine, et qu'elle en restera là. Dans une génération, on en fera des « pages de gloire » pour anthologie. Quant à la guerrilla urbaine, l'échec retentissant de Caracas a servi de leçon pour le continent entier.

Et pourtant, l'on n'a jamais tant parlé de la violence. Lorsque les guerrillas battaient leur plein, presque personne n'était au courant. Les journaux en parlaient très peu. A l'heure actuelle, l'opinion publique s'est éveillée et a pris conscience de ce thème. Ce réveil et aussi la formation d'un énorme appareil de répression à l'échelle continentale, auront été, probablement, les seuls résultats des activités des guerrilleros.

Pourquoi donc parle-t-on de la violence ? Comment le mythe est-il né et se maintient-il ? C'est ce que nous voudrions expliquer rapidement ici.

*
* *

En premier lieu, il faut reconnaître que le mythe de la violence est, pour une grande part, le fruit de la « grande peur » des élites traditionnelles. Ce sont elles qui ont réussi à transmettre quelque chose de cette « grande peur » au pape, lors de sa visite à Bogotá. Sinon, on ne s'expliquerait pas les avertissements du Souverain Pontife, exactement au moment où le danger de violence a atteint son point le plus bas.

Pour la première fois, peut-être, les classes dirigeantes traditionnelles ont aperçu que leur situation privilégiée pourrait être exposée à un danger de révolution. Les guerrillas, prolongeant la révolution cubaine, ont donné l'alarme, un peu comme les révolutions de 1848 avaient donné l'alarme aux bourgeoisies européennes. Jusqu'à présent, les élites traditionnelles ne croyaient pas au danger. Elles croyaient que les révolutions

restaient toujours confinées aux autres continents. Elles étaient à ce point habituées à la soumission et à l'inertie des masses, qu'elles n'imaginaient pas comment ces gens pourraient un jour devenir dangereux. « Notre peuple est tellement bon », disait-on, c'est-à-dire tellement incapable de se révolter.

Sans doute, les masses populaires sont-elles encore aussi inertes, aussi passives et aussi soumises que toujours. La classe ouvrière n'est organisée qu'au Chili, en Argentine, et en Uruguay, et, même là, une petite partie seulement des ouvriers se sent solidaire des syndicats, et ceux-ci sont très faibles au moment de l'action. Quant aux masses paysannes, elles ne font pas partie de la société organisée. Elles continuent leur existence marginale, sauf en quelques secteurs un peu plus évolués. Les masses ne sont donc pas devenues un danger. Mais le seul fait que des groupes d'intellectuels et d'étudiants aient pris les armes en s'instituant l'avant-garde du prolétariat, a éveillé la « grande peur des bien-pensants ».

Les classes dirigeantes se sont donc aperçues de l'existence des masses sous-développées, qui pourraient un jour créer une « question sociale ». Comme elles se sentent tout-à-fait incapables d'aborder rationnellement et encore plus de résoudre cette question sociale, elles réagissent par la panique, que la grande presse et les moyens de communications de masse se chargent de diffuser. La classe dirigeante essaie de la communiquer aux classes moyennes, et elle y réussit. En associant toutes les peurs, ont croit pouvoir éloigner mieux le danger que l'on imagine.

On imagine donc que les masses populaires, autrefois si « catholiques », se transforment en volcans où couvent des révolutions. On voit partout la présence de l'hydre communiste, si puissante quelle exerce une séduction irrésistible. On imagine une propagande omni-présente du communisme incitant sans cesse à la haine contre les possédants. On la voit, cette hydre communiste, s'infiltrer jusque dans les rangs du clergé et même de l'épiscopat. La panique fait en sorte que toutes les calomnies rencontrent la crédulité du public. Il se trouve

au Brésil deux évêques, l'archevêque de Diamantina, Mgr Sigaud, et l'évêque de Campos, Mgr Mayer — deux prélats qui s'opposèrent jusqu'au bout aux documents conciliaires — qui considèrent comme leur vocation spécifique de calomnier leurs collègues de l'épiscopat et le clergé en les dénonçant à la police et aux services d'information de l'armée comme de dangereux communistes. Or, ces calomnies absurdes sont accueillies avec le plus grand sérieux dans le grand public, et les grands journaux les présentent de la manière la plus alléchante pour convaincre les lecteurs.

Prise de panique, la classe dirigeante réagit en organisant une répression implacable. Un journal a osé dénoncer en Equateur le cas qui eut lieu en juillet dernier dans la province de Loja, une province durement atteinte par la grande sécheresse. La police particulière des grands propriétaires fusilla à bout portant huit veillards coupables d'avoir voulu planter un peu de maïs dans un lopin de terre humide pour ne pas mourir de faim : on appela cela « l'invasion des terres par les paysans », et on l'attribua à l'infiltration communiste. Ce fut à peine un incident parmi les centaines d'incidents semblables que les journaux ne mentionnent pas. Car, dans les campagnes, la Justice officielle ne pénètre pas, sauf pour répondre à l'appel des propriétaires. En maintes régions, la condition des ouvriers est tout aussi précaire : un employé ou un ouvrier qui a l'audace de demander humblement le paiement d'arriérés de salaires, est immédiatement dénoncé à la police et classé sur la liste des dangereux communistes et des agitateurs révolutionnaires.

Cette répression est une réaction de pure panique. Car les classes populaires sont aussi humbles, aussi soumises et aussi résignées qu'autrefois, sauf en quelques régions du Cône Sud. Elles ne croient pas aux mouvements révolutionnaires et évitent de se compromettre avec eux, car elles savent que la répression sera implacable. Très souvent les guerrilleros furent livrés à la police par des paysans effrayés des conséquences possibles de la présence d'hommes armés dans leur région.

Il n'y a pas de mouvement révolutionnaire populaire, ni ouvrier, ni paysan. Il y a seulement, en certaines régions bien délimitées, des révoltes de paysans, dues à des circonstances locales. Le plus fort de ces mouvements, les Ligues paysannes, dirigé par Francisco Julião au Nord-est du Brésil, avant 1964, n'a jamais pu compter que sur l'adhésion de quelques dizaines de milliers de paysans, alors même qu'elles pouvaient compter sur la tolérance du gouvernement de l'Etat de Pernambouc

Il n'y a même pas de signe d'une révolte intérieure généralisée. Le succès des sectes et l'expansion des cultes africains montrent que les masses n'attendent pas des moyens politiques la solution du problème de la vie.

La répression ne peut s'expliquer que par une réaction hys térique des classes dirigeantes traditionnelles.

***

Cependant, depuis deux ans, se sont multipliés les groupes qui prônent la « violence » comme l'unique solution des problèmes sociaux d'Amérique latine. En réalité, ces groupes vivent dans l'attente, infidèles à leurs propres principes. Ce sont des groupes composés presque exclusivement d'intellectuels et d'étudiants. Ce sont des personnes qui ressentent d'une façon très émotive la situation politique et sociale. N'ayant aucun moyen de faire entendre leur voix et leur protestation par les moyens légaux, ils ressentent les structures actuelles comme une barrière infranchissable qu'il faut faire sauter par la violence. Le seul moyen d'agir à court terme est la violence. Puisqu'ils sont convaincus qu'il faut faire quelque chose tout de suite, et qu'on ne peut plus attendre, ils entrent dans la clandestinité et préparent des actions violentes.

De quelles actions violentes s'agit-il ? En fait, il ne se passe aucune action violente concrète. Mais certains croient que l'occasion leur en sera fournie d'ici peu. Ils se fondent sur la théorie, bien connue en France, de Che Guevara, vulgarisée et simplifiée par R. Debray. Cette théorie, du point de vue de toutes les doctrines révolutionnaires, est une pure absurdité, et

la pratique a montré combien elle était utopique. Mais ni théorie, ni pratique n'ont réussi à convaincre les intellectuels qui y adhèrent[1].

La théorie de Guevara consiste à identifier la révolution cubaine au moment de la guerrilla, et à affirmer que le cas de Cuba n'est nullement exceptionnel, mais que l'Amérique latine tout entière peut être transformée en un immense Cuba, où les Andes tiendraient lieu de Sierra Maestra. La bataille décisive se livre dans les campagnes. La guerrilla est parfaitement capable de vaincre une armée conventionnelle. Il n'y a besoin, au point de départ, ni de conditions objectives, ni de conditions subjectives, car ce sont les foyers de guerrillas qui créent leur conditions objectives et subjectives.

Dans cette théorie, tout, dans la révolution, est dû à la force de volonté d'une poignée de héros. Quelques dizaines de héros peuvent s'instituer l'avant-garde de l'histoire, dont ils peuvent forcer le cours même en l'absence de conscience révo-

1. Pour se former un jugement sur les guerrillas latino-américaines et sur les théories de l'OLAS, de Guevara et des mouvements qui s'en inspirent, nous recommandons la lecteure de Miguel Urbano RODRIGUES, *Opções da revolução na América latina*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968 ; et de Alberto Methol FERRÉ, *La Revolución verde oliva, Debray y la OLAS*, dans *Vispera*, n° 3, oct. 1967, p. 17-40 ; et *Precisiones sobre la critica al foquismo, ibid.*, n° 5, avril 1968, p. 14-21. Voici les réflexions de Miguel Urbano Rodrigues après la mort de Che Guevara (*o. c.*, p. 6) : « La mort de Guevara aura des répercussions profondes en Amérique sur le débat au sujet des chemins de la Révolution. Mais elle ne vient pas modifier la perspective critique sur le révolutionnaire. Il y a une constante dans son combat : la rébellion surhumaine contre la logique de l'Histoire, cette Histoire à laquelle il appartenait déjà de son vivant. Le défi venait de loin. A quoi bon mettre à jour les temps des verbes, transformant le présent en passé ? La rencontre de « Che » avec la mort fut seulement le démenti inévitable de la réalité objective aux illusions d'un idéalisme subjectiviste. L'échec ne diminue pas la grandeur de l'homme. De Barrientos il ne restera même pas la poussière des uniformes rutilants ; du révolutionnaire déjà mythologique, il reste le souvenir éternel du héros en qui se fondaient et se heurtaient l'humanisme de Marx, la soif de fraternité du Christ, l'amour de l'aventure du Quichotte et la volonté surhumaine de Bolivar ».

lutionnaire dans le peuple et hors des conditions objectives qui rendent une révolution possible. Il s'agit d'un volontarisme absolu. Le maître de Guevara, ce n'est ni Marx, ni Lénine, ni Mao-tse-tung, c'est Homère. Le guevarisme ressuscite le mythe du héros, de l'homme surhumain devant qui toutes les forces historiques cèdent et qui fait à son peuple le cadeau de la liberté.

En fait, il n'y a aucune ressemblance entre le cas de Cuba en 1956, et le cas de l'Amérique latine en 1968. Il n'y a de conditions objectives pour une révolution pratiquement en aucune nation latino-américaine, et il n'y a pas de conditions subjectives. Le seul pays qui pourrait présenter des conditions favorables serait le Guatémala, si les Etats-Unis étaient disposés à le laisser tomber aux mains d'un groupe révolutionnaire communiste, ce qui ne semble pas très vraisemblable.

L'échec des guerrillas et la mort de Guevara lui-même ont confirmé ce qui n'était que trop certain d'avance : le cas de Cuba est tout-à-fait exceptionnel, et les circonstances qui ont conduit à la révolution cubaine ne se reproduiront plus, tellement elles furent extraordinaires. Le journal de la campagne des guerrillas de Bolivie montre toute l'absurdité de l'entreprise : il n'y a pas de héros absolu qui puisse forcer l'histoire.

D'ailleurs, les intellectuels qui forment les mouvements révolutionnaires se chargent eux-mêmes, par leurs divisions insurmontables, de préparer leur propre échec. Par ailleurs, et ceci est propre à l'Amérique latine, il n'y a pas de contact entre les intellectuels et les paysans. Il n'y a rien de commun entre eux, et cela suffit à écarter n'importe quelle comparaison avec les guerrillas d'Algérie ou du Viet-Nam.

Comment expliquer, cependant, la persévérance de ces groupes qui croient encore que l'occasion leur sera donnée sous peu de faire une révolution par des guerrillas ?

Les marxistes interprètent ce phénomène comme étant le produit du désespoir des petits-bourgeois. Les intellectuels et les étudiants qui professent les théories guevaristes appartiennent, de fait, à la classe moyenne. Ils pensent que la classe

virtuellement révolutionnaire aujourd'hui est la classe moyenne, ce qui paraît vraiment dénué de toute rationalité.

Les actes désordonnés de cette nouvelle classe de révolutionnaires professionnels semblent, de fait, inspirés par le désespoir. Dans la légalité, il n'y a rien à faire. Or, il faut faire quelque chose. Faisons donc quelque chose d'illégal. Leur confiance dans le succès leur vient exclusivement de la conviction que « cela doit changer », « cela ne peut plus durer ». Souvent, ils sont conscients du caractère désespéré de leurs tentatives. Ils savent qu'ils vont à la mort. Mais ils se convainquent que leur mort sera utile à leur idéal.

Camilo Torres déclara à un ami avant de se lancer dans l'aventure : « Je sais qu'ils vont me tuer, mais l'unique chose que je demande, c'est qu'ils me laissent faire quelque chose avant de me tuer ». Ils le tuèrent avant de lui laisser le temps de faire quoi que ce soit. Ils en firent un héros pour la jeunesse latino-américaine. Mais ce ne sont pas les héros qui font l'histoire, malgré Homère.

Comment expliquer un tel subjectivisme et une telle conception héroïque de l'histoire ?

On y peut trouver plusieurs explications, et peut-être y a-t-il une part de vrai dans toutes.

Il y a la « passion de la pitié », comme dit H. Arendt, cette passion qui rend insupportable de rester à attendre que les conditions changent. La pitié rend possible les actions les plus invraisemblables et les plus désespérées.

Il y a le pessimisme tragique de la tradition ibérique, la force de l'émotion qui rend accessibles les actions les plus folles. Il y a le souvenir des héros du passé : la conquête et l'indépendance ont donné lieu à tant d'épisodes tellement invraisemblables que le miracle de la volonté ne paraît pas dépasser les capacités d'âmes de feu. Il y a le panache, le geste, la gratuité, le mépris de l'objectivité, le sens du tout ou rien, de la mort glorieuse de la chevalerie : don Quichotte redécouvert au XXe siècle.

Il y a l'anarchisme ibérique, incapable d'organiser un mouvement froidement, mais prêt à tous les sacrifices sous le coup d'une grande émotion, à l'appel du chef.

Il y a le mépris du bureaucrate, de l'homme abstrait qui pense des réformes dans son bureau, ou du paysan qui conquiert à force de patience de petites améliorations. Ce doit être tout ou rien : la liberté ou la mort ! Le rêve du « libertador » sur un fond de rêve du « conquistador » !

La violence des guerrilleros est celle des Chevaliers de la Table Ronde, celle de Roland et celle du Cid, celle des héros de l'Iliade. C'est une violence pure et sacrée. Une violence qui est sacrifice, mort, dénuement, sang répandu pour le salut. Cette violence n'est pas la terreur, ni la répression policière. C'est une violence d'anges justiciers.

Il y a aussi l'entraînement du compagnonnage. Sans doute un Camilo Torres s'est-il laissé emporter par l'espoir et l'enthousiasme de tous ceux qui voyaient en lui le chef de la révolution. Il a cru qu'il ne pouvait décevoir cet enthousiasme, ni refuser cette place de leader qu'on lui offrait. Il fallait se sacrifier. Sans doute aura-t-il surestimé la force de cet enthousiasme, sans doute aura-t-il cru qu'une force charismatique lui était attribuée par l'histoire.

Il y a l'exemple de Cuba. Il y a le changement de politique internationale de Fidel Castro dès la fin de 1966. Lors de la Conférence Tricontinentale, il fut décidé que la ligne officielle de Cuba serait celle de Guevara. Fidel Castro renonçait à ses réserves antérieures. On fonda l'Organisation de solidarité latino-américaine destinée à promouvoir des guerrillas dans tout le continent et à transformer les Andes en Sierra Maestra. Ce stimulant vint raffermir les convictions ébranlées : la parole charismatique du chef est plus forte que tous les démentis de l'histoire.

***

Parmi toutes les raisons qui peuvent expliquer le succès du thème de la violence, il ne faut pas oublier de mentionner le recul du communisme classique. Les partis communistes

latino-américains sont vieux, usés, bureaucratiques et, en près de cinquante ans, ils n'ont rien fait. Ils n'ont rien pour attirer la jeunesse. Les communistes ont été incapables d'entrer en contact avec les masses ouvrières ou paysannes. Ils n'ont pas su proposer aux masses des figures de chefs prestigieuses sauf, au Brésil, celle de Luis Carlos Prestes, lequel cependant s'est révélé organisateur tellement catastrophique qu'il a fini par décourager les staliniens les plus endurcis.

Décontenancé par l'absence de conditions révolutionnaires, le parti communiste a dû se rabattre sur le thème de l'anti-impérialisme. Il a pu s'appuyer ainsi sur le sentiment anti-américain qui est commun à presque tous les latino-américains. Mais cet anti-américanisme est bien différent du nationalisme vietnamien. Il ne s'agit pas de l'attitude d'un peuple qui lutte pour son indépendance. Il ne s'agit pas non plus d'une lutte de races. L'anti-américanisme ne se radicalise pas. Il n'est pas suffisant pour susciter une guerre insurrectionnelle ou une guerre coloniale. Il ne pourrait le devenir éventuellement qu'en Amérique centrale, là justement où l'inégalité des forces est tellement grande qu'il faudrait un nouveau miracle de Cuba.

Les latino-américains n'ont pas de sentiment d'infériorité vis-à-vis des américains du Nord. Ils se savent inférieurs sur le plan de la technique et de la production. Mais ils se sentent supérieurs sous le rapport des valeurs humaines et de la civilisation. Ils se sentent d'ailleurs très proches par l'histoire et la culture. Ce sont des frères pauvres, mais fiers, nullement jaloux des richesses du frère qui a réussi, car ils n'apprécient pas les procédés et les modes d'agir du nouveau riche. Une telle disposition est absolument insuffisante pour éveiller une guerre de « libération ».

D'ailleurs, les peuples latino-américains sont des peuples métis. D'un côté, ils font partie de la société occidentale et s'intègrent dans ses problèmes et ses luttes. Mais, d'un autre côté, ils appartiennent au monde africain ou indien : ils plongent dans une culture toute différente, ils sont comme des exilés dans cette culture occidentale : ils vivent une vie de rêve, sans

que l'on puisse savoir si le rêve, c'est le contact avec les esprits de la nature, ou bien la participation superficielle à la vie occidentale.

Dans cette société, il est difficile de reconnaître une lutte des classes, et plus difficile encore d'en faire le moteur de l'histoire. Les rapports entre exploiteurs et exploités sont très complexes : le blanc exploite le métis, et le métis opprime l'indien; c'est le camionneur qui opprime le petit agriculteur ; c'est le vendeur de *chicha* (boisson fermentée) qui exploite les villages indiens ; c'est le commerçant qui exploite le consommateur ; c'est la banque qui exploite le commerçant. Mais il est difficile d'établir des fronts communs basés sur une lutte des classes, comme le firent les partis ouvriers en Europe. Sans compter que, dans les centres les plus développés, les immigrants sont nombreux, et ne pensent pas à faire des révolutions, car ils arrivent rapidement à se conquérir des places privilégiées dans la société.

Les partis de classe ont échoué. Ceux qui ont conquis la faveur du peuple, du moins de cette partie du peuple qui a accès à la vie politique, ce furent les chefs charismatiques : Haya de la Torre au Pérou, Vélasco en Equateur, Perón en Argentine, Getúlio Vargas ou Jânios Quadros au Brésil, etc. On a dit que les peuples latino-américains étaient, avant tout, des peuples mal-aimés à la recherche du père et du « benefactor ». Plus forts que la misère, sont les liens personnels de la fidélité, la faim de sympathie et d'amour, la nostalgie du paradis perdu et l'angoisse de la solitude. La confiance personnelle est plus forte que les arguments basés sur l'intérêt, même sur l'intérêt de classe. Le « peón » ne se sent pas opprimé, si le « patron » lui donne quelques tapes amicales dans le dos et l'appelle par son nom. S'il lui offre un « asado », ou un « churrasco », il se sent lié personnellement.

Les marxistes orthodoxes sont décontenancés par ce mépris des conditions objectives. Mais ils n'ont pu le corriger.

Par ailleurs, l'indifférence totale que l'Union soviétique manifeste pour la cause de la révolution en Amérique latine,

est de nature à décourager les admirateurs les plus convaincus de la patrie du communisme.

C'est pourquoi les nouvelles générations cherchent autre chose. Elles remplacent la dialectique par la volonté de forcer la nature et l'histoire. Elles remplacent le matérialisme historique par l'affirmation du pouvoir de la conscience héroïque. La violence n'est autre que le pouvoir de la conscience révolutionnaire.

Jusqu'à présent, ce nouveau marxisme n'a pas eu plus de succès que le précédent. Son seul résultat a été de provoquer des révolutions conservatrices et des gouvernements militaires plus ou moins autoritaires, oscillant entre l'immobilisme, les formes démocratiques, une dictature technocratique et un paternalisme patriarcal. Dans le même sens, les mouvements révolutionnaires ont provoqué la formation d'un fort appareil de répression : les Etats-Unis contrôlent très efficacement la sécurité du continent.

*
* *

Et puis, il y a une tradition de violence dans l'âme ibérique, dans l'âme latino-américaine : une tradition où la violence se mêle d'ailleurs à la tendresse. La lutte des classes n'a jamais été un thème populaire en Amérique latine, ni, d'ailleurs, la lutte pour la vie. Mais la révolte, la «rebelión», pénètre profondément. Ce n'est pas en vain que le cubain est « rebelde » permanent. La violence est, avant tout, rébellion, révolte, indignation et protestation. Il n'y a pas de discontinuité entre la parole et la violence. La violence est le cri poussé à son paroxysme.

D'abord, la violence est permanente dans la tradition de bien des nations, dans leur culture, dans leur littérature. Les légendes populaires sont des histoires de sang, d'amour et de mort : telle l'épopée de Martin Fierro en Argentine, ou les épopées populaires qui célèbrent les exploits de Lampião, le Robin des Bois du sertão brésilien (il a d'ailleurs vécu en ce XX[e] siècle). La légende populaire, la tradition orale, et aussi la

chronique la plus récente sont pleines d'histoires de vengeances, de tueurs à gages, de crimes passionnels, de rivalités de clans politiques. Aux heures de paroxysme, le latino-américain parle avec le couteau, le revolver ou la mitrailleuse.

Les ancêtres des peuples d'Amérique latine ont vécu le plus souvent dans la solitude au milieu d'espaces immenses, dispersés dans les pampas ou les sertões, passant de l'extrême de la colère à l'extrême de la tendresse. La solitude alimente les passions fortes et provoque les déchaînements d'émotions. Les latino-américains pratiquent à l'extrême l'amour de la famille et la solidarité du clan, même dans le contexte de la vie urbaine, l'accueil et l'hospitalité, la fidélité, l'attachement à la terre natale. Mais ces sentiments s'accompagnent d'un grand sens de l'honneur et de l'« hombría », de beaucoup de jalousie et d'affirmation de masculinité (« machismo »).

La violence est ici affirmation de masculinité, passion, vengeance, risque, émotion. Ainsi la décrivent les grands littérateurs du continent, Miguel Angel Asturias, prix Nobel de littérature, Pavlo Neruda, Jorge Amado, et tant d'autres moins célèbres sur la scène internationale.

* * *

Il ne faudrait pas non plus négliger l'influence du mimétisme. Le thème de la violence est en l'air dans le monde entier. Il y a eu l'Algérie, le Viet-Nam, Cuba, le Black Power aux Etats-Unis, et la nouvelle révolution française de mai 1968, sans oublier la révolution culturelle chinoise, d'ailleurs très mal connue. Tout cela crée un modèle qui ne manque pas d'exercer son influence.

Il ne faut pas oublier que Paris est le principal centre de la révolution latino-américaine, après, et peut-être avant La Havane. Sartre et Debray ont donné à la guerrilla l'indispensable visa de la culture française : les étudiants de Nanterre ont montré que l'insurrection s'alliait à la culture ; c'est une garantie, ce sont des lettres de noblesse, et cela vaut plus que tous les livres marxistes que presque personne ne lit.

Les peuples latino-américains — ou plutôt leurs élites intellectuelles — sont constamment à la recherche de leur personnalité. En même temps, ils sont toujours prêts à adopter la personnalité qu'on leur suggère, pourvu qu'elle vienne d'une culture reconnue supérieure, par exemple la culture française. Ce sont des européens qui ont donné aux latino-américains la conscience qu'ils étaient des «sous-développés», ou qui leur ont fait interpréter leurs problèmes dans ce schéma. C'est ainsi également que les mêmes personnes ont pu être successivement fascistes, démocrates, communistes orhodoxes, maoistes, guevaristes ou nasseristes, suivant la valeur des modèles proposés sur le marché mondial des idées.

* * *

Enfin, le thème de la violence est un effet de la découverte du fait politique et des lois de la politique. L'indépendance provoqua le démantèlement de l'Etat (ce qui se fit en deux étapes au Brésil, l'Empire et la République). L'aristocratie prit tous les pouvoirs, ce qui veut dire qu'elle réduisit l'Etat à une fonction d'auxiliaire de ses privilèges. Tout le pouvoir appartint aux grandes familles. Celles-ci n'avaient pas le sens de l'Etat. Elles concevaient et conçoivent encore l'autorité d'une manière patriarcale. Pour les grandes familles, l'Etat sert à payer les déficits des budgets familiaux, à protéger les privilèges et les immunités, à avancer de l'argent, éventuellement à fonds perdus, pour financer des projets privés, à fournir des emplois aux clients et protégés, et ainsi de suite.

Dans ces conditions, les aristocraties se sont peu préoccupées de la formation d'un Etat moderne. Deux groupes tentaient d'en maintenir le principe : les intellectuels et les militaires. Mais, pendant longtemps, leur pouvoir fut trop faible pour mettre en péril celui des grandes familles. Ce n'est plus le cas aujourd'hui.

Autrefois, l'armée servait à faire des coups d'Etat pour déposer un président et en installer un autre. Mais elle ne savait pas gouverner. Une fois le coup d'Etat consommé, les troupes retournaient à la caserne. En ce moment, les officiers

sont en train d'apprendre à gouverner et posent leur candidature avec insistance. Ils se considèrent déjà, en maintes nations, comme les seuls capables d'exercer avec efficacité les fonctions du gouvernement. Tout fait prévoir que cette aspiration ne fera que s'amplifier.

Quant aux intellectuels, ce sont les grands rivaux des militaires. Autrefois, ils vivaient dans les nuées, spéculant sur des idées qui n'auraient jamais à subir l'épreuve de la mise en application. Les intellectuels imaginaient la politique sur le modèle de sociétés faites d'anges. Ils fermaient les yeux et ne voulaient pas voir les laideurs de la politique concrète. Leur démocratie formelle ne devait exister que dans les livres. Or, ils sont en train d'apprendre la politique, eux aussi. Ils sont, notamment, en train d'apprendre que la politique ne va pas sans violence. Cette violence nouvellement découverte fascine les intellectuels, d'autant plus qu'ils savent si mal s'en servir, comme on l'a vu dans les guerrillas.

Quelle est la situation des chrétiens au milieu de ces changements et de ces phénomènes sociaux ? En réalité, tout ce que nous venons de dire, vaut aussi des chrétiens. En Amérique latine, tout le monde est chrétien, et la frontière manichéenne entre « les bons » et « les mauvais », qui délimite la société européenne, est beaucoup plus floue.

Les classes dirigeantes restent fidèles à leur catholicisme traditionnel. Si elles se sentent abandonnées par la hiérarchie et par le jeune clergé, elles ont encore l'appui d'une bonne partie du vieux clergé pour les confirmer dans leurs préjugés et identifier le règne de Dieu à l'ordre établi. Ces classes traditionnelles sont prises de panique à la fois par les premiers signes d'un futur problème social et par le changement de l'Eglise. Pour elles, il s'agit maintenant de défendre l'Eglise contre les prêtres et les évêques « progressistes », voire même contre le pape, que l'on accuse d'une coupable faiblesse.

Ces mêmes élites traditionnelles s'appuyent aussi sur les mouvements intégristes, qui reçoivent, de ce fait, une importance sociale hors de proportion avec leur signification numé-

rique ou culturelle. Un mouvement hyper-intégriste, comme le mouvement « Tradition-Famille-Propriété », inspiré par les deux évêques cités plus haut, ne regroupe qu'une poignée d'aristocrates, vestiges du siècle dernier. Mais les élites traditionnelles s'en servent dans la lutte contre l'évolution de l'Eglise latino-américaine, ce qui leur permet de faire de l'agitation sur une large échelle.

Les catholiques de classe moyenne, qui forment la majorité des pratiquants, sont effrayés par l'évolution de l'Eglise et par les perspectives de l'évolution sociale. Ils tendent à se laisser prendre de panique par les nouvelles alarmantes que publie la presse conservatrice.

Les paysans continuent à vivre leur religion traditionnelle, ignorants de l'évolution de la société et ignorants de la transformation de l'Eglise, avec laquelle ils n'ont jamais eu que des rapports superficiels. La classe ouvrière tend à se détacher de l'institution ecclésiastique. Les ouvriers sont encore, en grand nombre, catholiques de sentiment, mais d'ores et déjà de grands secteurs sont virtuellement ou formellement détachés. La classe ouvrière du Cône Sud est déchristianisée, autant et parfois plus qu'en France. Dans les autres pays, elle cherche d'autres solutions, notamment les sectes, les cultes africains, le spiritisme. Seuls de petits noyaux ouvriers adhèrent à des mouvements révolutionnaires : quelques noyaux de militants d'Action catholique.

Mais des minorités forts bruyantes participent aux mouvements clandestins avec une liberté et une audace qu'on ne leur concèderait pas en Europe. C'est le cas des militants chrétiens du monde étudiant et intellectuel. Pratiquement il n'y a pas de différences entre les idéologies de ceux qui se disent chrétiens — ou viennent du christianisme — et les autres. Il y a osmose complète et les idées circulent sans résistance.

Certains groupes de prêtres appuient moralement, ou participent plus ou moins aux mouvements révolutionnaires. Ce sont souvent des aumôniers d'Action catholique, mais il y a aussi des curés, ou bien des prêtres qui n'ont aucune fonction

définie. Ce sont, très souvent, des prêtres étrangers, ce qui s'explique très facilement par le mimétisme intellectuel des mouvements révolutionnaires. Il s'agit généralement de prêtres de nationalité française auxquels se joignent quelques canadiens, quelques belges, quelques espagnols, basques ou catalans et quelques américains de la Nouvelle Gauche. Généralement les prêtres d'origine germanique, allemands, hollandais, belges, ou les américains sont insensibles aux idéaux révolutionnaires : ce sont des gens pratiques qui ont l'âme réformiste et servent d'intermédiaires à l'action de Misereor, des Volontaires de la Paix, et des « œuvres » de développement. Les espagnols et les italiens restent le plus souvent fidèles à la pastorale traditionnelle des sacrements, ou bien sont les animateurs des Focolari ou des Cursillos de Cristiandad : imperméables au message de la violence libératrice.

Le problème de la violence révolutionnaire ne pouvait manquer d'être évoqué à Medellín. A Bogotá, le pape s'était fait l'écho des craintes qui règnent dans les élites traditionnelles et dans les classes moyennes. Les évêques craignirent, eux, une fausse interprétation des paroles du pape. Ils craignirent que ces paroles ne fussent utilisées comme une arme dans la main de tous ceux qui ne veulent que l'immobilisme.

C'est pourquoi les évêques réunis à Medellín acceptèrent la suggestion faite par la lettre des huit cents prêtres, surtout argentins, uruguayens et brésiliens, qui leur fut remise pour la circonstance. La lettre rappelait que s'il y a une violence révolutionnaire, il y a aussi une violence du désordre établi, et que l'on ne peut condamner l'une et approuver l'autre. Si l'on rejette la violence, il faut la rejeter sous toutes ses formes. Cela ne résout pas le problème de la participation des catholiques à des mouvements révolutionnaires, mais cela corrige les fausses interprétations que l'on pouvait donner des paroles du pape. Par ailleurs, les évêques rappelèrent que les discours du pape à Bogotá doivent s'interpréter dans le contexte de l'ensemble des documents pontificaux : un discours ne suffit pas à annuler l'encyclique *Populorum Progressio.*

Sans doute, la participation aux mouvements révolutionnaires pose-t-elle des problèmes redoutables. Presque tous les chrétiens qui entrent dans ces mouvements finissent par se séculariser : ils sont aspirés par une idéologie qui ne laisse plus de place à l'appartenance à l'Eglise ou à une profession de foi chrétienne.

Mais on aurait tort d'exagérer l'importance de cette question. Tout fait croire que les guerrillas et les mouvements de révolution violente radicale n'ont aucun avenir. Le problème chrétien n'est rien de plus que celui de la tolérance de ces groupuscules qui se sentent appelés à prendre part à des mouvements qui, de toutes manières, n'atteindront qu'une très faible partie des chrétiens.

Sous les remous qui font tant de bruit, il y a un problème de fond, toujours identique, qui se pose. C'est celui de la formation de l'Etat. C'est le problème politique. Les catholiques ne se sont pas sentis responsables de la création d'un Etat véritable. Et, cependant, sans Etat, il n'y a pas de développement social possible, et le développement économique est condamné à demeurer déséquilibré. Le seul effort sérieux pour assumer les responsabilités de l'Etat a été le fait de la démocratie chretienne, actuellement au pouvoir au Chili et au Vénézuela. Mais, si la démocratie chrétienne a quelques chances d'arriver peut-être un jour au pouvoir en Equateur, en Bolivie ou — qui sait ? — au Pérou, dans les autres pays ses possibilités sont nulles. Le grand problème politique d'aujourd'hui est donc celui de la formation d'hommes disposés à assumer des tâches politiques pour le bien commun de la nation. Le problème de la guerrilla passe, celui de l'Etat demeure.

Joseph COMBLIN

NON-VIOLENCE ET THÉOLOGIE DE LA RÉVOLUTION CHEZ LES HUSSITES DU XVème SIÈCLE

Les chrétiens d'aujourd'hui sont pris dans une grande tension : d'une part, l'Evangile prend vie pour eux par l'esprit des Béatitudes, donc par la douceur et, à la limite, par la non-violence ; d'autre part, ils se sentent solidaires de tous les hommes emprisonnés et opprimés par des systèmes de force dont il paraît illusoire d'espérer se libérer par d'autres moyens que des moyens violents. Beaucoup pensent que ce conflit est une nouveauté. L'historien sait qu'il n'en est rien. Il constate plus de solidarité qu'on le croit d'ordinaire entre chrétiens de générations différentes. Ainsi, bien avant nous, les Hussites ont éprouvé la double séduction de la non-violence et de l'insurrection pour les plus pauvres. Ils ont pu théologiser ce qu'ils ont vécu. Mais avant de retracer les évolutions de leur pensée, il est sans doute nécessaire de rappeler brièvement les étapes de la « révolution » hussite dans la Bohême médiévale[1].

---

1. Le processus révolutionnaire en Bohème hussite attire de plus en plus l'attention des historiens. Cf. F. M. BARTOS, *Husitska revoluce* (La révolution hussite), 2 vol., Prague, 1965-1966 ; Ferdinand SEIBT, *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution*, Graz, 1965 ; Karel HRUBY, « A sociological Model of the Hussite Revolution » dans *Sociologicky casopis*, 3 (1967), p. 575-590 ; Jaroslav KREJCI, « A sociological Model of the revolutionary Process », *ibid.*, 4 (1968), p. 159-173 ; Howard KAMINSKY, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley, 1967.

1) Le centralisme pontifical et la fiscalité romaine provoquent, dès la seconde moitié du XIV[e] siècle, de grands mécontentements, et en Bohême plus qu'ailleurs. C'est le temps où des classes sociales, jusqu'alors non privilégiées, participent à la direction de l'économie et à la vie culturelle. Du coup, elles aspirent à voir augmenter leur prestige. En 1412, un premier conflit éclate à l'occasion de la vente des indulgences. Dès 1414, le mouvement réformateur prend pour centre de ralliement la revendication de la communion sous les deux espèces. La mort de Jean Hus et celle de son disciple Jérôme de Prague sur le bûcher à Constance (1415 et 1416)provoquent la formation d'une large coalition de non-conformistes contre les décrets du concile œcuménique tenu dans la même ville. Très tôt, elle se heurte à des mesures de répression prises par les pouvoirs officiels.

2) Dans la campagne, les foules se livrent à des manifestations collectives. La vive espérance eschatologique qui les anime se communique à tout un milieu praguois devenu radicalement révolutionnaire. Guidé par le prédicateur Jean Zelivsky, le mouvement de révolte éclate à la défénestration de Prague, premier acte de rupture ouverte (1419).

3) Face à l'intervention militaire de croisés venus de l'étranger, la révolution est animée par son aile gauche. Sous l'hégémonie des taborites (extrémistes du mouvement tchèque), elle organise sa défense et crée un gouvernement révolutionnaire (1421). Dès cette époque, une tendance d'extrême gauche est éliminée ; dès lors, les taborites, avec les villes de Bohême orientale, représentent la gauche du mouvement, certains praguois le centre, et d'autres la droite (1422-1427).

4) L'encerclement des Hussites par des forces étrangères trouve une réponse dans les contre-attaques armées et un effort de propagande (1428-1433). Le concile de Bâle sera finalement obligé de « traiter avec les hérétiques ».

5) Ces négociations avec le concile favorisent temporairement les modérés parmi les révolutionnaires. En 1434, l'armée praguoise inflige une défaite écrasante aux taborites et aux

villes de la Bohème orientale. Le pouvoir politique passe alors entre les mains d'une coalition de compromis entre la droite du mouvement hussite et la contre-révolution. En 1436, Sigismond, l'empereur germanique, entre comme roi à Prague, tandis que les réformateurs modérés obtiennent d'être reconnus comme « fils fidèles de l'Eglise » par les Pères de Bâle. Le processus révolutionnaire semble enrayé et la restauration se poursuivre. En 1448, le légat pontifical réclame la capitulation absolue.

6) Les partis révolutionnaires se réveillent, mais cette fois sous la conduite de leur tendance centriste. Georges de Podébady prend possession de Prague en 1448, devient gouverneur du pays (1452) et bientôt roi (1458). Il élimine la contre-révolution, mais en même temps réprime ce qui reste de la gauche, en supprimant les théologiens taborites. « C'est sous le règne de Georges, écrit Kavka[2], que les forces qui, grâce à la dialectique impitoyable de l'histoire, ont conduit le mouvement vers les buts prédestinés par les possibilités historiques, forces composées notamment de la noblesse utraquiste, de la bourgeoisie des villes royales et l'Eglise utraquiste, c'est à cette époque que ces forces parvinrent à leur plus grande efficacité politique, alors qu'elles étaient devenues le pilier du pouvoir royal ».

I. LE MOUVEMENT HUSSITE ET LA TRADITION NON-VIOLENTE DE L'ÉVANGÉLISME MÉDIÉVAL

Dans le mouvement hussite, réforme religieuse et révolution politique vont de pair. Mais on aurait tort de ne pas les distinguer. On ne saurait réduire les causes de l'insurrection à la seule pensée théologique, ni ramener à l'aspiration de forces sociales les thèses des réformateurs. Nous nous posons ici la question de savoir comment la révolution violente fut vécue par

2. Frantisek Kavka, « La Bohème hussite et les projets de paix de Georges de Podiébrad », dans *Cultus pacis*, Prague, 1966, p. 14.

les hussites comme cas de conscience chrétien et comment elle entrait dans l'horizon de leur réflexion théologique.

Il faut évidemment tenir compte de la tension qui s'instaure inévitablement entre la logique des intentions et celle du processus révolutionnaire. Dom Paul de Vooght a très bien vu le problème quand il écrit, à propos de Jean Hus : « Il ne pensait qu'à conduire tous les chrétiens au détachement évangélique : « Bienheureux les pauvres ». Par la logique de son action, qui échappait à la logique de ses intentions, il devenait un démagogue, largement inconscient, qui soutenait sans mesure les revendications des moins avantagés. Il dénonçait la cupidité et l'avarice. A sa voix, les déshérités se levaient, prêts à renverser l'ordre établi et à se gorger des biens qu'ils convoitaient, après en avoir dépouillé ceux dont ils étaient jaloux »[3]. C'est justement la marge de cet inconscient révolutionnaire qu'il faudrait établir.

Bien entendu, la notion moderne de révolution comme changement brusque dans les structures politiques, économiques et sociales ne figure pas dans l'arsenal conceptuel des hussites. Mais la révolution que, de fait, ils aidèrent à réaliser, imposait son thème, et celui-ci s'annonçait déjà à travers la recherche d'une plus authentique présence chrétienne au monde. Seulement, pour pouvoir exprimer leur cause en termes intelligibles à leurs contemporains, les théologiens hussites devaient nécessairement user de catégories élaborées par une tradition scolastique et canonique déjà ancienne. Ainsi les notions de résistance au tyran, de guerre juste s'intégraient dans la problématique de leur réflexion révolutionnaire, mais elles étaient insuffisantes pour rendre compte de l'intention poursuivie. Aussi faut-il savoir tenir compte de la portée sociale de thèmes proprement théologiques, considérés comme centraux par les réformateurs (tels leur conception de la réforme dans l'Eglise ou de l'eucharistie), même si leur portée politique n'apparaît pas à première vue.

3. Paul DE VOOGHT, *L'hérésie de Jean Huss*, Louvain, 1960, p. 198.

Une fois déclenchée, la révolution posa le problème de la coexistence en son sein de partisans armés et de partisans non-violents. Ce conflit avait été comme préfiguré par deux options différentes, mais toutes deux solidaires de l'aspiration à une réforme : celle de Wyclif, d'une part, celle de l'évangélisme pratique des vaudois et du biblicisme spéculatif de Mathieu de Janov, d'autre part.

On aurait tort de présenter unilatéralement les vaudois[4] (secte évangélique née au XIIe siècle) comme un mouvement des pauvres contre les riches. Pourtant la résonance de leur message auprès des déshérités et des souffrants n'est pas due au hasard. C'est que le « pauvre » vaudois assume la condition humaine en tant que menacée, opprimée, perdue, parce qu'il sait, dans l'optique de sa foi, que la miséricorde divine va aux petits et non aux puissants. Cette pauvreté volontaire selon le Christ implique, de la part du chrétien comme de la part de l'Eglise, un refus d'organiser et de diriger le monde, de lui dicter des projets politiques. En conséquence, le mouvement vaudois, formé de groupes sociaux hétérogènes, n'a jamais pu rassembler des masses. De ce point de vue, il se distingue des mouvements révolutionnaires, marqués par la lutte pour le pouvoir. Les témoignages sont unanimes pour affirmer que les vaudois sans exception, français, italiens ou allemands, refusaient de prêter serment, réprouvaient toute violence et l'usage du glaive au service de la justice ecclésiastique ou civile. On ne s'étonnera donc pas de les voir protester contre la guerre, surtout contre toute guerre sainte. Ils s'étaient désolidarisés des luttes menées par les communes lombardes contre les papes et, plus tard, malgré leur présence dans les contrées récemment colonisées entre l'Elbe et l'Oder, ils se refusèrent à servir la conquête germanique sur les terres slaves.

Les vaudois aux XIIIe et XIVe siècles furent des révoltés, non des révolutionnaires. Leur protestation ne se dressa qu'ex-

4. On trouvera un exposé détaillé du comportement vaudois au moyen âge dans notre *Storia dei Valdesi,* actuellement sous presse à Turin.

ceptionnellement en acte violent. Il y eut bien, au cours du XIVe siècle, quelques insurrections d'inspiration vaudoise, passages (qui peuvent s'expliquer dialectiquement) de la résistance passive à la révolte active. Mais rien n'y pouvait faire pressentir la révolution hussite. Parmi la dizaine de cas, au plus, qu'on peut signaler, pas un seul ne vise au renversement de la situation sur une vaste échelle dans le domaine politique, social ou national. Il ne s'agit que de réactions spontanées face à la violente répression inquisitoriale, non de l'exécution d'un programme conçu d'avance pour refaçonner le monde selon un plan théorique. Par contre, souffrir de la part d'une fausse chrétienté demeure, dans la conscience des vaudois, la marque de l'élection divine. Scandale aux yeux des bien-pensants, de ces « prud'hommes » dont parle la *Noble leçon* (poème vaudois en langue provençale), cette attitude peut susciter la présence d'un « reste » d'évangéliques non-violents auprès de ceux qui manifestent la volonté de transformer plus radicalement la société. Tel sera le cas en Bohême au début du XVe siècle, des groupes influencés par les vaudois se mêlant aux révolutionnaires. Ceci n'ira pas sans poser de sérieux problèmes de cohabitation.

En 1419 et 1420, la révolution tchèque entendait de façon toute particulière promouvoir la réforme de l'Eglise. Certains, subissant surtout l'influence de Wyclif, demandaient que la réforme vienne des rois et des princes. Mais on puisait encore plus d'idées et d'impulsions dans l'œuvre du tchèque Mathieu de Janov[5], ancien élève de l'Université de Paris, mort en 1393. Pour lui, la réforme a des incidences communautaires et même sociales. Il n'espère plus rien des autorités officielles, tant spirituelles que temporelles. La réforme n'était selon lui réalisable que si le peuple, les laïcs se laissaient d'abord réformer d'après le type de l'homme nouveau selon l'Esprit, puis entraînaient le clergé dans une transformation générale de la chrétienté. La dénonciation de l'état antichrétien de la chrétienté d'alors va de pair avec une volonté positive de se regrouper

5. Vlastimil KYBAL, *Matejez Janova*, Prague, 1905.

entre fidèles et de vivre communautairement autour de l'eucharistie. La fréquente communion de tous apparaît comme un acte anticipant l'avenir de la réforme, et l'idée même d'une réforme à réaliser par en bas est perçue comme étroitement dépendante de la piété eucharistique, communautaire par définition. De plus, Janov dépeint avec insistance le « peuple nouveau », porteur de la rénovation ecclésiale, comme affligé et soumis aux tribulations, continuant en son propre corps, pour ainsi dire, la passion du Christ. De surcroît, il constate à plusieurs reprises que l'abîme séparant « les humbles et pauvres chrétiens » des autorités hiérarchiques est rempli d'une « rancune implacable ». Il prévoit une situation plus dramatique encore lorsque le peuple laïc se dressera devant ses curés pour revendiquer la nourriture eucharistique qui lui revient de droit et se mettre à l'avant-garde du renouveau de l'Eglise.

Hus lui-même pencha vers la solution de Wyclif lorsqu'il attribua à la royauté une fonction sacerdotale. Cependant des doutes lui vinrent à ce sujet : dès 1413, il dit préférer que les fidèles prennent en main le gouvernement de l'Eglise, à condition qu'ils acceptent pour base de leur action la vérité reconnue dans l'Ecriture Sainte. L'étude de l'Ecriture par un nombre croissant de fidèles doit, pour lui, conduire à une réforme de l'Eglise universelle et avoir des conséquences dans l'ordre des décisions éthiques et des relations sociales. C'est ce que répèteront les prédicateurs hussites. Jacobel de Stribro (mort en 1429), successeur de Hus, organisant la réforme autour de la communion distribuée sous les deux espèces, a en vue cette mise en œuvre de l'Ecriture.

La condamnation de la communion sous les deux espèces pour les laïcs au concile de Constance, puis les préparatifs de l'empereur en vue de liquider le mouvement réformateur de Bohème précipitent le passage à une attitude révolutionnaire violente. Mais, jusqu'en 1419, aucun des théologiens hussites n'a songé à justifier une telle attitude : leurs prédications sont pleines de critiques à l'adresse de l'Eglise constantinienne, dont les richesses sont devenues causes de tant de guerres et de vio-

lences. « S'il n'y avait pas eu, dit un sermon hussite[6], tant de dotations en faveur du pape, des cardinaux, des prélats, des moines, des moniales, des curés, sans doute n'aurions-nous pas vu jusqu'à ce jour tant de guerres s'élever ! Si l'Eglise doit être réformée, qu'elle fasse retour aux pères de la communauté primitive et vive dans le renoncement aux richesses et autres biens temporels ». Mais cet appauvrissement désirable de l'Eglise, c'est au pouvoir temporel de l'effectuer par voie légale, dans la légitimité en quelque sorte. Telle est, par exemple, l'opinion de Nicolas de Dresde (mort en 1417).

II. LA VIOLENCE DANS LA THÉOLOGIE HUSSITE

En 1419, les sermons de Jean Zelivsky, prononcés à Prague, nous permettent de constater le passage de l'attitude non violente à un engagement révolutionnaire. L'ancien prémontré, qui deviendra le 30 juillet l'animateur de l'insurrection dans la métropole, présente ce changement d'attitude comme la conséquence d'une solidarité avec les déclassés, plus empressés à s'ouvrir à la vérité évangélique que les rassasiés. Dans sa pensée, la force libératrice par excellence demeure la Parole de Dieu, mais son efficacité est mise en relation avec le soulèvement des masses. Ce soulèvement est encore décrit comme pacifique dans une prédication du mois d'avril : « Vous, frères, savez bien comment la Parole de Dieu s'est répandue en ces temps dans toute la Bohême et la Moravie et de quelle manière les principaux prêtres s'en plaignent auprès des rois et des princes, disant qu'elle soulève le peuple depuis Prague, où elle a commencé, jusqu'à la curie romaine, jusqu'à Constance et la Hongrie »[7].

---

6. Citation d'un sermonnaire hussite datant des années 1416-1419 dans F. M. BARTOS, *Dve studie o husitskych postilach* (Deux études sur des sermonnaires), Prague, 1955, p. 24.

7. Jan ZELIVSKY, *Collectarum quæ ad nos pervenerunt*, t. I, éd. Amadeo Molnar, Prague, 1953. Cf. MOLNAR, « Zelivsky prédicateur de la révolution » dans *Communio viatorum*, 2 (1959), p. 324-334.

Dans un sermon daté de juin, on peut lire : « Au dernier chapitre de la première épître aux Corinthiens, Paul dit : « Je resterai à Ephèse jusqu'à la Pentecôte, car une porte y est ouverte toute grande à mon activité et les adversaires sont nombreux ». Par là, il voulait dire : « Si je n'avais pas tant d'adversaires, ne me serait pas ouverte une si grande porte de révélation, d'intelligence de l'Ecriture et de vérité ; par elle, j'entre dans un château-fort pour m'y défendre contre l'ennemi ». Prions donc le Seigneur qu'il veuille ouvrir cette porte aux prédicateurs en ces temps de persécutions et qu'il leur donne accès au château-fort de la vérité d'où ils pourront résister ». En juin toujours, au moment où les campagnards se mirent en mouvement pour célébrer en plein air sur les montagnes l'eucharistie « utraquiste » (c'est à dire donnée sous les deux espèces), il s'écrie : « Voyez la bannière qui se dresse sur les montagnes, écoutez la trompette qui sonne ! Approchons de ce grand festin avec révérence et en louant Dieu, alors que les riches, les superbes et ceux qui vivent dans le luxe ont méprisé le repas du Seigneur. Que viennent donc les humbles, les pauvres, les purs, les déshérités du monde, les mendiants désirant se rassasier ! Que s'approchent les gueux, invités qu'ils sont par celui qui, pour nous, s'est fait pauvre ».

En juillet, il prêchera : « Humiliez-vous sous la puissante main de Dieu, mais non pas sous celle de n'importe quel tyran. La main de Dieu bénit, les mains des tyrans maudissent... Le Christ a bien prêché dans le temple contre la volonté des princes et des prélats ; il a prêché près de la mer, au désert, sur un bateau, sur la montagne. Et c'est sur la montagne que de nos jours on voudrait nous défendre de prêcher ! » On comprend que, dans cette disposition d'âme pleine de tension et d'attente, l'impatience se soit finalement transformée en action et que celle-ci ait été violente.

Dans le domaine théorique, on aurait pu aboutir à la justification d'une révolution qui n'eut pas été nécessairement violente. Mais les événements rappelés dans la troisième étape de notre introduction obligèrent les hussites à formuler une

apologie de la révolte armée. Ils eurent recours aux théories de la « guerre juste », héritées de la scolastique médiévale. Selon cette théorie, la justice d'une guerre rend légitimes des actes qui, autrement, seraient considérés comme criminels. Jacobel se servit de cette conception pour répondre aux scrupules de ceux qui s'interrogeaient sur leur droit à défendre la réforme à main armée[8].

Dès octobre 1419, lorsque le grand burgrave du château de Prague prit des mesures militaires contre une insurrection éventuelle, Jacobel interpréta cette action illégitime comme justifiant une guerre civile, puisque le pouvoir voulait s'opposer à la liberté de la parole prêchée. Curieusement, il appuyait sa justification par un recours au sermon sur la montagne, dont l'intention n'est certes pas de faciliter une théorie quelconque de la guerre. Par ailleurs, les réformistes radicaux des campagnes formulaient à ce moment des questions de saveur vaudoise : la vérité évangélique peut-elle se mettre sous la protection du glaive ? Lorsque la protection du pouvoir légitime vient à manquer, les simples fidèles ont-ils le droit de se défendre en tuant leurs ennemis ? Dans sa réponse, faite au nom de l'université, Jacobel admet, avec bien des précautions, le droit du peuple à désobéir aux seigneurs qui se sont mis dans leurs torts et à assumer par lui-même « la défense de la vérité évangélique ». C'était là une concession extrême faite par les théologiens de l'université à une théologie de la révolution. Les résolutions qu'ils prendront dans la suite s'efforceront de faire revenir la révolution dans le lit du pouvoir politique légitime, selon la tradition.

Cette attitude de prudence doctrinale fut facilitée par le fait qu'à partir de 1420, la Bohême hussite eut à se défendre contre des armées étrangères, celles des croisés, envahisseurs de son territoire. En 1421, le très conservateur maître hussite Jean de Pribram distingue assez nettement guerre pour la

8. Pour ce qui suit cf. SEIBT, *Hussitica*, p. 16 s. et notre article « Zwischen Revolution und Krieg » dans *Communio viatorum*, 10 (1967), p. 33-44.

défense de l'Etat et de la société dans ses structures traditionnelles et guerre révolutionnaire, telle celle que mènent les taborites, qu'il faut réprouver. Ainsi l'aile droite et le centre révolutionnaires s'assimilèrent la théorie traditionnelle de la guerre juste. Ils furent par là contraints de confier le commandement des armées aux grands seigneurs, représentants légitimes, à leur avis, de l'autorité du trône à ce moment vacant. Quant à l'exigence de non-violence, perçue par Jacobel en son temps, elle fut oubliée.

A l'opposé, l'aile gauche de la révolution renonçait à la notion traditionnelle du pouvoir légitime comme seul habilité à entreprendre une guerre juste. Les taborites assignent ce rôle à « l'inspiration du peuple »[9]. Cette dernière est conçue comme décision de la communauté chrétienne, prenant ses responsabilités dans une confrontation entre révélation biblique et situation présente. Au moment où est levée la terrible armée populaire tchèque, on fait référence à l'autorité de la *lex Christi,* non à quelque théorie de la guerre juste. On a conscience de se battre « pour que toute erreur de l'Antéchrist soit écartée et détruite, pour que soient promus la foi au Christ, son ordre, sa justice, sa vérité »[10]. Il s'agissait de justifier la révolution plus que la guerre.

D'ailleurs, les théologiens taborites n'ont jamais complètement renié l'interprétation vaudoise du commandement du décalogue : « Tu ne tueras pas ». La situation insurrectionnelle n'était point faite pour faciliter l'application d'un principe de non-violence, mais on s'efforçait de marquer le respect pour la douceur évangélique en abolissant la peine de mort pour vol et même pour hérésie. « Jamais, affirmaient les taborites, les saints apôtres de notre Seigneur Jésus-Christ n'ont fait tuer des hérétiques. Ceux qui osent procéder à leur extermination

9. « Populo christiano aut quocunque alio spiritu agitato » proclament-ils à leur synode de Klatovy en 1424. Cf. KEMINSKY, *A History...,* p. 520.

10. Constantin HOEFLER, *Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung,* II, Vienne, 1865, p. 687.

suivent, non pas le Christ, mais bien plutôt Caïn, le persécuteur d'Abel ».

III. RETOUR A LA NON-VIOLENCE A LA FIN DU XVe SIÈCLE

Un penseur qui vécut dans l'orbite taborite, Pierre Chelcicky, n'attendit pas l'échec militaire du mouvement révolutionnaire pour lancer, dès 1421[11], sa protestation solennelle contre tout usage de la violence au service de la foi, don gratuit de Dieu. Au moment des premières rencontres entre hussites et croisés, Chelcicky invitait à une lutte exclusivement spirituelle. Dans le Christ, la loi divine rejoint l'Amour qui passe toute raison, accompli sur la croix et illustré par le sermon sur la montagne. Une véritable réforme doit commencer par la renonciation de l'Eglise à toute garantie extérieure d'ordre économique ou culturel. Loin de consacrer l'ordre féodal, établi par la coutume, avec ses trois « états », la loi du Christ intervient comme une « crise » permanente de ce monde. La fidélité de l'Eglise se mesure à son courage dans l'imitation du Seigneur crucifié. Elle quitte délibérément le statut constantinien, qui la lie au pouvoir établi et l'installe dans la prospérité terrestre, en lui préférant une existence de folie et d'opprobre, seule manière vraiment efficace de manifester la responsabilité des chrétiens à l'égard de l'humanité.

Chelcicky, ce taborite non-violent mais solidaire de la révolution, émit ses protestations lors des troisième, quatrième et cinquième étapes du mouvement hussite. Ce n'est que quinze ans après sa mort, vers 1460, que son enseignement fut repris et développé par une communauté ecclésiale, celle de « l'Unité des frères tchèques ». L'« Unité » fut érigée au moment de la suppression du Tabor comme parti politique. Les circonstances de sa fondation font ressortir sa parenté spirituelle avec le mouvement vaudois. Le théologien le plus en vue chez les taborites, Nicolas de Pelhrimov, n'avait-il pas, dès 1444, gémi

---

11. De 1421 date son traité *De la lutte spirituelle*. Son chef-d'œuvre, *Le filet de la vraie foi*, est des années 1440.

sur « cette pauvre Bohème qui, malgré le sang versé de tant de ses fils, n'a pas su résister aux séductions du bien-être ». « Cependant, ajoutait-il, la volonté du Seigneur est de parfaire l'œuvre de la réforme, non au moyen de la guerre et de la violence, mais avec l'aide de ceux qu'il va bientôt faire lever en des endroits où personne ne l'aurait soupçonné. Je n'attends plus rien de la guerre, moi qui vis mes derniers jours privé de toute sécurité, même chez ceux qui se disent mes amis. Pourtant je ne saurais me taire, suivant l'exemple des prophètes et des apôtres, ainsi que de nos martyrs Jean Hus et Jérôme (de Prague). Jamais on ne viendra à bout d'une claire confession de la foi qu'accompagne une sérieuse discipline »[12]. Voilà, pour l'essentiel, l'annonce d'une mission évangélique désarmée au sein d'une chrétienté devenue Babylone.

Un siècle plus tard, l'évêque des « frères tchèques », Jean Augusta, dressait comme le bilan critique de l'usage de la violence au service de la réforme. Il écrivait en juillet 1541 à Martin Bucer, le réformateur de Strasbourg, à propos de son livre *Von der wahren Seelsorge* (*De la véritable cure d'âme*).

« Votre livre nous plaît beaucoup, car il est solidement fondé sur les saintes Ecritures, exception faite du passage où vous affirmez la nécessité d'une contrainte en ce qui concerne la religion chrétienne. A ce sujet, vous avez recours au droit impérial et au point de vue d'Augustin; ce dernier, il est vrai, vous essayez de l'excuser. Mais nous estimons qu'une telle contrainte apporte à l'Eglise plus de mal que de bien. Nous pouvons citer certains exemples tirés des histoires de jadis parlant des faits et gestes des chrétiens au temps de l'hérésie arienne, lorsque chaque parti fut contraint à la foi et à la religion contre son gré. Il en fut de même chez nous en Bohême : lorsque ceux qui luttèrent pour la cause évangélique furent par contrainte soumis à l'obédience du pape, ils se révol-

12. Lettre du 1/3/1444, qui n'est connue qu'en libre traduction allemande. Pour le contexte théologique, cf. notre étude « Evolution de la théologie hussite » dans *RHPR*, 1963, p. 133-171.

tèrent avec violence contre les papistes et tirèrent l'épée pour défendre la cause évangélique et repousser la force par la force... Pour finir, on répandit du sang innocent jusqu'à ce qu'un parti eût exterminé l'autre, non pas par la Parole de vérité et par la pure doctrine de Dieu, mais pas le pouvoir du glaive et de la tyrannie. Après ce tumulte des uns et des autres et au cœur même de ces luttes, le Seigneur Dieu a fait naître notre Unité en la fondant sans l'aide du pouvoir du glaive et en la maintenant dans l'humilité et dans maintes persécutions jusqu'à ce jour »[13].

Amedeo MOLNAR

---

13. Am. MOLNAR, « La correspondance entre les Frères Tchèques et Martin Bucer » dans *RHPR*, 1951, p. 142 s.

QUAND LA VIOLENCE NOUS DÉBORDE

Essai sur les détours et retours de la conscience chrétienne au sujet de la violence ces huit dernières années

I. AUTREFOIS : LA SIMPLICITÉ DES PRINCIPES

Au début de 1961, le cardinal Feltin rappelait, face au projet de statut des objecteurs de conscience alors réclamé, quelques principes clairs : « Le chrétien doit travailler à promouvoir la paix par tous les moyens. Mais il est bien obligé de reconnaître que l'Etat responsable du bien de la communauté nationale doit veiller à constituer une force armée capable de protéger son pays en cas de conflit. Et, puisqu'il s'agit de bien commun, d'un service de la communauté toute entière, il est normal que la charge en soit répartie sur tous ses membres »[1]. Le devoir pour tous de participer à l'effort armé de la nation, afin de répondre éventuellement par la force à une violence injustifiée, était alors d'enseignement commun dans l'Eglise catholique. Le rappelaient le P. Congar aux Semaines sociales de Reims en 1961 (non sans nuances), l'évêque de Tournai à des

1. Cf. *Documentation catholique* (= *DC*), t. 58 (1961), col. 398. Au mois d'octobre de la même année, l'assemblée des cardinaux et archevêques déclarait : « Recourir à l'insoumission militaire et à des actions subversives serait se soustraire aux devoirs que créent la solidarité nationale et l'amour de la patrie, semer l'anarchie, enfreindre la présomption de droit dont jouissent dans les cas incertains les décisions de l'autorité légitime ».

prêtres objecteurs en 1963, et à la même date l'*Osservatore Romano* aux défenseurs de l'insoumis G. Gozzini[2].

Plus irritante que la question de l'objection de conscience, se posait celle de l'armement nucléaire. Personne, vers les années 61-63, n'approuvait la bombe. Mais beaucoup pensaient, et parmi eux des évêques, ne pas devoir priver leur pays de ce moyen de réplique très violent à la violence des méchants. Ainsi, comme s'était organisé en Suisse un référendum visant à interdire au gouvernement fédéral l'achat de tout équipement atomique, Mgr Charrière, évêque de Fribourg, s'opposait à ce que les journaux catholiques soutiennent l'initiative des pacifistes, et il s'en expliquait en ces termes : « C'est une dangereuse aberration de demander au peuple suisse, en vertu de principes chrétiens, de renoncer unilatéralement et aveuglément à des moyens qui permettent de se défendre véritablement contre un agresseur » (avril 1962). Lors des discussions préparant la constitution conciliaire *Gaudium et Spes*, la question de la possession d'armes atomiques par les puissances en guerre froide s'est posée pour la conscience catholique dans son ensemble. La crainte d'une condamnation trop explicite des gouvernants stockant les bombes, fut exprimée par une minorité relativement consistante de pères. Leurs arguments étaient forts pour les habitués de la tradition. On peut les lire dans une circulaire signée de dix prélats (dont le cardinal Spellman) en date du 2 décembre 1965. « La défense d'une grande partie du monde contre l'agression n'est pas un crime, mais un grand service », y était-il écrit. Et encore : « Dans le monde d'aujourd'hui, il n'y a pas de défense adéquate pour les nations les plus grandes sans la possession d'armes scientifiques »[3]. On sait que la course aux armements parut à la majorité des pères « une plaie extrêmement grave de l'humanité ». Mais le maintien des forces de

---

2. *Osservatore romano* du 13 fév. 1963. On trouvera l'intervention du P. Congar dans *Montée des jeunes*, 48[me] *Semaine sociale de France*, p. 208-209. Pour l'intervention de l'évêque de Tournai (« geste de nature à porter la confusion dans la conscience.... pas vraiment au service de la paix »), cf. *DC*, t. 60 (1963), col. 1052.

3. Cf. *DC*, t. 63 (1966), col. 366-367.

dissuasion ne fut pas nettement condamné[4]. D'ailleurs, au dire d'un commentateur très autorisé, le cardinal Alfrink, la déclaration conciliaire n'entendait pas rejeter toute conception de la légitime défense : « Le schéma affirme qu'il ne peut être illicite de se défendre contre un injuste agresseur, même par la force. Si l'on admet que tout homme et tout peuple a le droit de se défendre contre l'injustice, il faut dire que cette défense est légitime, même compte tenu des prévisions effrayantes de cette époque atomique. Toutefois, la défense de droits violés ne justifie pas l'emploi de moyens susceptibles de tout détruire »[5].

Bien d'autres attitudes témoignent de l'influence persistante, jusqu'au milieu des tragédies actuelles, de la doctrine scolastique de la guerre juste. Urgence et passion redonnent vie à sa logique éprouvée[6]. Des catholiques au Vietnam et au Biafra, aujourd'hui même, s'estiment dans une situation telle que le recours aux armes est pour eux la seule solution éthique. On ne saurait minimiser le sérieux de leurs options.

Quand des théologiens justifient ces prises de position, ils se croient à même de distinguer entre bonne et mauvaise violence. Et il y a longtemps que les critères de la « bonne » violence en cas de guerre ont été donnés : il faut qu'elle vise et vise seulement le rétablissement du droit, qu'elle n'excède pas ce qui est requis pour obtenir ce but, qu'elle respecte la vie et les droits des tiers non engagés, enfin, qu'elle soit ordonnée par l'autorité légitime. Par contre, les non organisés, appartenant, par exemple, à des minorités ethniques ou sociales sans représentation politique, avaient beaucoup de peine à se justifier s'ils recouraient aux armes face à d'évidentes oppressions. Ils ne trouvaient appui dans la tradition que sur des textes désuets

---

4. Cf. *Gaudium et spes*, n° 81, § 1 et 2.

5. Cf. *DC*, t. 63 (1966), col. 383.

6. Cf. G. MATAGRIN, « La légitimité de la guerre d'après les textes pontificaux » dans *L. et V.* n° 38 (juil. 1958), spécialement p. 66-75.

et timides, touchant le tyrannicide[7]. Dans l'ensemble, insurrection, émeute, révolution (réalités mal distinguées entre elles, fait significatif) étaient des termes on ne peut plus malsonnants aux oreilles chrétiennes.

II. L'AVANCÉE DE LA NON-VIOLENCE

Depuis six ans, la hiérarchie catholique, quand elle traite des rapports internationaux, affirme de plus en plus nettement l'urgence de la paix et du désarmement. La réserve de la « légitime défense » ou de la « guerre juste » n'est pas définitivement abandonnée, nous venons de le voir, mais elle ne paraît ni dans *Pacem in terris* (Pâques 1963), ni dans le discours de Paul VI à l'O.N.U. le 4 octobre 1965. Après le premier de ces documents, les *Izvestia* annonçaient que le pape avait pris position « pour le désarmement total », commentaire sans nuances, mais qui rend compte, en l'exagérant, de l'orientation générale d'une évolution. D'ailleurs, Paul VI, dans son message du jour de l'an 1969, appelle de ses vœux les temps où sera totalement dépassée « la notion de violence considérée comme nécessaire... cette conception barbare selon laquelle la guerre est utile et capable de résoudre les conflits »[8]

Si les papes viennent d'avoir sur le « juste guerre » des silences significatifs, plusieurs pères au Concile l'ont attaquée plus directement. Sans doute, ont-ils fait remarquer, l'Eglise s'est toujours déclarée pour la concorde entre les hommes, et théoriquement, si tous avaient suivi strictement ses enseignements, la guerre aurait été bannie de notre globe. Mais la réserve de la légitime défense a ôté toute efficacité à la prédication pacifiante des temps sereins ; la guerre venue, il était trop aisé à chaque belligérant de s'estimer en son bon droit. En

7. S. Thomas, par exemple, reconnaît la légitimité de la sédition contre le tyran, c'est-à-dire contre celui qui gouverne pour son utilité propre au détriment du bien commun (IIa IIae, XLII, 2, ad 3m). Cette prise de position va théoriquement dans un sens révolutionnaire, mais elle ne dit rien sur le moyen de désigner le tyran et l'autorité qui prendra la tête de la sédition.

8. *DC*, t. 66 (1969), col. 103.

plus, selon l'enseignement de la morale traditionnelle, chaque citoyen avait le droit et le devoir d'obéir aux autorités de son pays, tant qu'il n'avait pas l'évidence d'être entraîné à l'injustice. Les résultats de cette casuistique sont clairs : on ne vit jamais des soldats chrétiens déserter en masse une cause, si douteuse qu'elle soit. La doctrine s'est avérée à la fois trop idéaliste et trop conformiste. C'est ce que dénonça fort bien le supérieur des bénédictins anglais, dom Butler, lorsqu'il intervint dans les débats conciliaires, le 6 octobre 1963 : « Bien que vraie en théorie, la présomption légale (en faveur de ceux qui donnent des ordres) a donné lieu à trop de crimes en des temps récent, parce qu'elle a conduit à obéir à des actes immoraux »[9]. D'autres pères demandèrent explicitement qu'on se gardât de toute référence à l'existence éventuelle de « justes guerres ».

L'évolution que nous venons de signaler peut paraître toute conceptuelle. En fait, elle a des répercussions fort pratiques, en ce qui concerne l'admission de l'objection de conscience ou les campagnes contre l'armement nucléaire par exemple. Au début de 1963, deux cents personnalités catholiques (dont des théologiens très connus) réclamaient en France l'institution d'un service civil pour les objecteurs de conscience. Le cardinal Liénart les encourageait et Mgr Guerry écrivait en faveur de l'un d'eux, Jean Pezet. La déclaration conciliaire *Gaudium et spes* louait « ceux qui, renonçant à l'action violente pour la sauvegarde des lois, recourent à des moyens de défense qui, par ailleurs, sont à la portée même des plus faibles »[10]. Cet éloge n'implique aucun blâme à l'égard de ceux qui se plient aux exigences du service armé, mais on voit le chemin parcouru depuis la lettre du cardinal Feltin que nous avons citée au début de cet exposé. Les chrétiens ne se sont pas portés en très grand nombre vers l'objection de conscience, mais celle-ci n'est plus l'acte extraordinaire et extravagant qu'elle avait été

---

9. *DC*, t. 60 (1963), col. 2077.
10. *Gaudium et spes*, n° 78, § 5 ; voir aussi n° 79, § 3 (par contre, on trouve une louange de l'état militaire au n° 79, § 5).

jusqu'alors dans l'imagination chrétienne. En Allemagne, un « service actif de la paix », créé par Pax Christi au début de 1967, encadre les objecteurs. Certains trouveront peut-être que l'objection a beaucoup perdu de sa valeur de contestation et d'exemple depuis qu'elle est légalement reconnue dans la plupart des pays européens. Mais aux U.S.A., le refus, illégal, de servir au Vietnam donna lieu à de courageuses manifestations. En décembre 1967, fait non isolé, plusieurs centaines de jeunes réfractaires furent soutenus par l'appel de prêtres et de pasteurs de Duluth. Les évêques, sollicités d'intervenir contre eux, s'y refusèrent.

Une action efficace contre l'armement atomique est difficile à mettre au point. En 1958, dans un synode de l'Eglise évangélique de Hesse, le pasteur Niemoeller avait proposé la mesure suivante : enlever les aumôniers protestants de la Bundeswehr dans le cas où celle-ci serait équipée d'armes nucléaires. Des chrétiens de France lient leur protestation contre la fabrication de nouvelles bombes à l'objection de conscience ou au renvoi de leur livret militaire. Catholiques, protestants et orthodoxes avaient décidé de faire ensemble une démarche pour la paix auprès du gouvernement à l'occasion de Noël 1967. Malheureusement, le texte remis au général de Gaulle fut très incolore. Mais il est significatif que des groupes œcuméniques, dont le comité français de la Conférence chrétienne pour la paix, se soient désolidarisés d'un geste jugé trop timide pour n'avoir point, en particulier, réclamé l'arrêt de la fabrication des bombes.

On ne saurait cacher les flottements de la conscience chrétienne sur la manière de « faire la guerre à la guerre ».. On va toutefois vers une dénonciation de moins en moins ambigüe de l'absurdité de la violence dans les conflits internationaux. Cette évolution est due sans doute à une méditation plus approfondie de l'Evangile, à un sens plus concret de l'universalisme chrétien. Elle est certainement aussi le reflet d'un souhait quasi général de paix chez les hommes, un acte de confiance dans la création d'organismes internationaux. Elle est davan-

tage encore sens du danger accru pour l'humanité d'une guerre devenue scientifique et totale.

* * *

Par ailleurs, la non-violence a pris un nouveau visage et se trouve à même de faire réfléchir et d'attirer à elle un plus grand nombre d'esprits. Jusqu'à une époque récente, les non-violents apparaissaient surtout comme des utopistes, souvent inspirés par un évangélisme par trop intimiste, plus soucieux de préserver la pureté de conscience de quelques uns que de construire un monde pour les hommes. Avec Gandhi, Luthuli, Martin Luther King, la non-violence a pris un sens politique et s'est liée à un combat pour la libération des opprimés. Loin d'être un retrait par rapport aux solidarités civiques et sociales, elle est devenue occasion et stimulant d'engagements. Et ceux qui entendent ne point verser le sang d'autrui se préoccupent de constituer une force pour les faibles en mettant au point des méthodes de persuasion et de résistance passive. Martin Luther King, qui ne voulait pas être « un doctrinaire du pacifisme » pensait que « la guerre, si horrible qu'elle soit, peut être préférable à la soumission à un régime totalitaire ». La non-violence était pour lui insérée dans une recherche de transformation très radicale des rapport humains, qu'il ne craignait pas de qualifier de révolution[11]. En France, l'Action civique non-violente s'est manifestée, dès 1957, par des jeûnes dirigés contre la torture, alors employée en Algérie, puis, en 1958, par l'invasion de l'usine atomique de Marcoule. Elle se préoccupe de faire de la non-violence une forme de résistance et de contestation.

La situation actuelle exige des transformations radicales et rapides. Aussi, dans un nombre croissant de discours et d'écrits, les chrétiens sont appelés à une révolution non-violente. Il est en effet acquis que la révolution n'est pas de soit violente, au sens courant du terme, et que le mot lui-même ne doit plus effrayer les chrétiens.

11. Cf. Martin Luther KING, *La force d'aimer*, Paris, Casterman, 1965, spécialement p. 228-229. Cf. aussi l'article de Jean Goss dans le présent numéro.

L'Amérique latine est la terre par excellence de ce genre d'appel, et dom Helder Camara, archevêque de Recife, apparaît comme le prophète de cette révolution fidèle à l'idéal évangélique de douceur et d'amour des ennemis. Il se refuse toutefois à condamner de manière absolue chez les autres le recours à la force et à la lutte armée. Mais son choix est clair : « Nous sommes du côté de la non-violence, dit-il dans le discours prononcé à la Mutualité le 25 avril 1968, qui n'est nullement un choix de faiblesse et de passivité. La non-violence, c'est croire davantage, plus qu'à la force des meurtres, de la hargne, à celle de la vérité, de la justice, de l'amour ». Or ce qu'il vise est bien, ainsi qu'il le dit lui-même, « une révolution structurelle qui aboutisse à une nouvelle hiérarchie des valeurs, à une nouvelle vision du monde, à une stratégie globale du développement »[12].

Cette position tend à devenir officielle dans l'Eglise catholique. Certains y voient l'interprétation exacte dans l'action des principes émis par *Gaudium et Spes* (cf. n° 28 et 78, § 5). Le message du pape pour le jour de l'an 1968 mettait en garde contre toute violence, y compris celle qui tente « certaines populations poussées par leur désespoir». Puis, craignant que cet appel ne résonne comme une invitation à la paresse conservatrice, à la résignation ou aux lenteurs réformistes, il ajoutait : « Il faut souhaiter que l'exaltation de l'idéal de paix ne favorise pas l'inertie de ceux qui craignent d'avoir à donner leur vie au service de leur pays et de leurs frères. Le mot paix ne signifie pas pacifisme ; il ne cache pas une conception lâche et paresseuse de la vie ; il proclame au contraire les plus hautes et plus universelles valeurs : la vérité, la justice, la liberté, l'amour »[13]. Or, pour Paul VI, l'action pour la justice va en bien des cas à « instaurer de nouvelles formes de progrès sociaux et économiques »[14].

La non-violence, devenue active, s'offre donc comme méthode pour résoudre dans la justice les conflits des hommes,

12. *Témoignage chrétien,* 2 mai 1968, p. 16.
13. *Informations catholiques internationales,* n° 303, p. 13.
14. Discours du 26 mars 1968. Cf. *I.C.I.,* n° 310, p. 10.

sur le plan international comme sur plan social. Or cette méthode laisse transparaître la présence de l'Evangile. N'est-ce pas une grande chance pour les chrétiens ?

III. DE NOUVEAU LA VIOLENCE

C'est à propos des situations révolutionnaires et non plus de la guerre internationale que le problème de la violence se pose à nouveau aux chrétiens. Sur ce terrain, il n'apparaît pas aux militants engagés, du moins pas à tous, que la non-violence soit une méthode suffisamment efficace pour répondre aux espoirs de ses promoteurs. Au nom même de l'Evangile, ils ressentent comme un impératif le maintien d'une solidarité avec les opprimés, allant jusqu'au partage de la révolte, du danger, du risque même de pécher dans une lutte illégale où la passion peut si vite dominer la raison.

Pour certains, la violence redevient une question qu'ils ne savent comment résoudre. Ainsi Mgr Marcos Mc Grath, évêque de Santiago de Veragnas au Panama, deuxième président de la C.E.L.A.M., avoue sa perplexité : « Nous avons déjà la théologie de la révolution, grâce à l'encyclique *Populorum progressio,* en entendant ce terme de révolution comme la recherche de changements rapides et radicaux dans les structures économiques et sociales. Mais ce dont nous avons besoin, c'est d'une théologie de la violence qui définisse ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas. La violence peut détruire de nombreuses valeurs humaines d'une manière permanente. C'est un problème de conscience. Je ne connais aucun pays d'Amérique latine où la violence soit justifiée, mais je ne connais pas toute l'Amérique latine » (mars 1968). La conférence œcuménique de Beyrouth (avril de la même année), organisée par Justice et Paix et Eglise et Société, ne parvint pas à se prononcer sur l'engagement de chrétiens dans une révolution violente.

Pour d'autres, le recours à la violence est une éventualité que l'on ne refuse pas *a priori.* Les laïcs réunis en congrès à Rome en 1967 font au chrétien le devoir de « prendre le parti des opprimés » et de « participer activement à leurs efforts

pour se libérer ». Plus nets en ce sens sont les documents émanant d'organismes œcuméniques. Le rapport III de la conférence Eglise et Société (Genève, juillet 1966) porte par exemple : « L'usage des méthodes révolutionnaires — par où l'on entend le renversement d'un ordre politique en place par la violence — ne peut pas être exclu *a priori* par les chrétiens ». Les délégués des Eglises (dont trois catholiques de Justice et paix), réunis à Abidjan fin mars 1968, reconnaissent que « dans certaines circonstances, la violence ou sa menace se justifient, parce qu'elles suscitent des mesures énergiques destinées à améliorer des situations insupportables ».

Il n'y a pas lieu de souligner ici la fascination exercée sur toute une gauche chrétienne par de grandes figures révolutionnaires non chrétiennes, tels Fidel Castro et Che Guevara : l'admiration peut rester dans l'ordre de l'imaginaire. Par contre, l'engagement armé de chrétiens aux côtés des guerrilleros de Colombie et du Guatemala revêt une importance certaine. Leur attitude a provoqué des réactions d'autant plus fortes que plusieurs d'entre eux étaient des prêtres. Le nom de Camillo Torres est universellement connu. Le 24 mais 1965, il écrivait à son évêque pour expliquer son option : « Quand il existe des circonstances qui empêchent les hommes de se donner au Christ, le prêtre a comme fonction propre de combattre ces circonstances, même au prix de ne plus pouvoir célébrer le rite eucharistique, qui ne se comprend pas sans le don des chrétiens. La communauté chrétienne ne peut offrir le sacrifice de façon authentique si auparavant elle n'a pas réalisé de façon authentique le précepte de l'amour du prochain... Je sacrifie l'un des droits que j'aime le plus profondément — le pouvoir de célébrer le culte extérieur de l'Eglise en tant que prêtre — pour créer les conditions qui rendent ce culte plus authentique ». Le cas de Camillo Torres n'est pas aussi isolé que certains le pensent peut-être. Au Guatemala, trois religieux et une religieuse entraient en relation avec les guerrilleros. Plusieurs années auparavant, on avait vu dans l'état brésilien de Pernambouc le P. Antonio Melo promouvoir une réforme agraire par la me-

nace, faisant armer des paysans (début 1962). Et il n'est guère possible de faire l'inventaire complet des cas de ce genre.

Nous avons déjà signalé quelques raisons de ce retour à la violence en faveur, cette fois, non plus du maintien de l'ordre, mais des victimes de cet ordre. Il y a les lenteurs et les aléas de la libération non-violente à une époque où l'efficacité et la vitesse comptent tant. Un drame comme l'assassinat de Martin Luther King a fait beaucoup pour rejeter vers des méthodes expéditives d'anciens admirateurs du héros disparu. Plus largement, il semble parfaitement utopique à beaucoup que les méthodes de persuasion et de douceur puissent avoir raison des forces souvent anonymes qui font régner le néo-colonialisme économique sur des continents entiers.

Les partisans actuels de la violence font volontiers valoir que, de toute manière, nous sommes victimes et complices à la fois de pressions qui nous enchaînent et nous déshumanisent, en sorte que prétendre sortir du cercle de la violence est illusoire. « Le problème n'est pas de choisir (la violence), écrit Olivier Maillard, nous y sommes acculés. Le problème, c'est d'assumer les situations de violence dans lesquelles nous sommes contraints de nous engager afin que la violence ne nous aliène pas, mais qu'elle nous libère... L'authentique homme de paix est celui qui, pour combattre l'injustice, n'hésite pas à se compromettre nommément, à s'engager totalement dans le processus révolutionnaire chez lui sans en lâcher les exigences, sans rompre l'unité du mouvement révolutionnaire pour des motifs de scrupules moraux sur la violence ou à propos de non-violence »[15].

Les chrétiens prennent davantage conscience de l'étendue du règne de la violence dans notre société, du fait surtout qu'elle n'est pas l'apanage des révolutionnaires subversifs mais préexiste le plus souvent dans l'ordre prétendu qui s'oppose à eux. « Par violence, constate Mgr Mc Grath dans le texte

---

15. Cf. *Christianisme et révolution,* colloque du 23-24 mars 1968, supplément à la *Lettre,* p. 106.

dont nous avons déjà cité un extrait, certains chrétiens comprennent non seulement la destruction et la mort provoquées par les guerrillas ou les combats de rue, mais aussi la violence silencieuse de la faim, de la malnutrition, de la maladie qui tue chaque jour et chaque nuit des milliers d'innocents à travers le continent. Forts de ces prémisses, ils se rangent du côté de la révolution armée ». Dom Helder Camara, dom Jorge Marcos, évêque de Saint-André au Brésil, dénoncent également comme violence la situation faite aux travailleurs dans leurs diocèses. La lettre de quinze évêques du Tiers-Monde après *Populorum progressio* évoque cet univers d'oppression. « Les peuples du Tiers-Monde, y lisons-nous, forment le prolétariat de l'humanité actuelle, exploités par les grands et menacés dans leur existence même par ceux qui, seuls, s'arrogent le droit, parce qu'ils sont les plus forts, d'être les juges et les policiers des peuples matériellement moins riches »[16]. Les signataires de la lettre n'entendent pas justifier explicitement une révolution armée, ils suggèrent cependant que ce genre de violence ne serait qu'une légitime riposte à une injuste agression, selon le schème de la théologie la plus classique de la guerre.

Contre la tendance non-violente et, de façon plus générale, contre les paroles trop bénignes de la hiérarchie, les partisans de la violence dénoncent le caractère abstrait de la charité, qui veut trop vite embrasser tous les hommes, riches et pauvres, exploitants et exploités, pour les réconcilier tous. Aujourd'hui, celui qui veut réellement, avec le Christ, prendre le parti de l'homme ne peut que prendre fait et cause en faveur des hommes les plus menacés, sans se soucier d'abord d'universalisme et d'impartialité. C'est le sens de la parabole que propose Jalles Costa :

« J'imagine Jésus-Christ vivant aujourd'hui. Un beau jour, les journaux publient qu'un certain Jésus, qui se dit fils de Dieu et prophète, a chassé les marchands du temple de Jérusalem, avec violence. Communiqué du Vatican le lendemain : « Nous sommes contre la violence d'où quelle vienne »... Est-ce

16. Cf. *L. et V...* n° 85 (nov.-déc. 1967), p. 93.

une caricature ? Pas du tout. C'est l'attitude ridicule de ceux qui sont contre la violence « d'où qu'elle vienne » sans avoir l'honnêteté et surtout le courage d'examiner pourquoi on a employé la violence. Etre contre la violence des nationalistes algériens et celle de l'O.A.S., la violence du Vietcong et celle des troupes américaines, la violence des guerrilleros et celle des armées latino-américaines, la violence des grévistes et celle des policiers qui les matraquent. Etre contre la violence d'où qu'elle vienne est égal à ne point vouloir prendre de responsabilités. Une certaine idée quon se fait de la charité bloque ainsi nombre de chrétiens »[17].

A travers les motivations indiquées et les textes cités, le lecteur voit combien les chrétiens qui ont opté pour la violence révolutionnaire sont des esprits plus attentifs aux situations qu'aux principes, à l'engagement avec les hommes, forme historique de la rencontre du Christ, qu'à la construction harmonieuse d'un ordre ecclésial ou civique. A s'en tenir à la matérialité de certains arguments, on pourrait les rapprocher des défenseurs de la juste guerre en théologie classique, mais le rapprochement serait tout formel. Violence et non-violence se heurtent de nos jours comme deux prophétismes, bien plus que comme deux théories.

*
* *

Le retour en scène de la violence n'a pas mis fin aux réflexions et aux activités des non-violents. Ils ont pris acte des objections qui leur ont été faites au nom de l'efficacité, de la complicité avec les violences déjà existantes ou du caractère trop limité de leur engagement avec les hommes opprimés. La controverse n'est pas close et, en fait d'arguments, on attend surtout les résultats de certaines campagnes non-violentes, comme celle des successeurs de Martin Luther King ou celle de dom Helder Camara. Mais déjà les révolutionnaires pacifiques peuvent se présenter comme ceux qui, à l'intérieur de la révolution, critiquent et contestent ce que la révolution porte

17. *Christianisme et révolution,* op. cit., p. 98-99.

en elle de germes d'égoïsme, de goût du pouvoir et de mort.

Quant à la hiérarchie catholique, elle s'oriente, depuis *Populorum progressio,* vers la prédication de transformations sociales dont on ne craint pas de dire qu'elles seront révolutionnaires, mais qu'on veut résolument non-violentes. Dans le texte même de l'encyclique, une incise (« sauf le cas de tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun, l'insurrection révolutionnaire engendre de nouvelles injustices ») avait permis à divers commentateurs de présenter Paul VI comme ouvrant la porte à une théologie de la violence révolutionnaire. A plusieurs reprises, il a déclaré sans ambiguïté qu'il n'en était rien (le 26 mars, le 24 juin et le 23 août 1968).

Les chrétiens catholiques, habitués à recevoir des consignes, se trouvent fort malmenés depuis ces dernières années. On leur a appris qu'il y avait de bonnes participations aux actions violentes, quand les droits de leur pays étaient menacés. Puis on leur a surtout dit : « Plus jamais la guerre ». Et maintenant se pose la question : Que faire ? Quelle tranquilité avoir devant les inextricables violences de nos systèmes économiques ? La solution n'est assurément pas dans des constructions abstraites, mais dans la rencontre de l'Evangile vraiment pris au sérieux comme facteur de conversion totale, dans l'attention soutenue à la situation des plus humbles.

Régis GEREST, o.p.

VIOLENCE ET CONDITION HUMAINE

L'approche de la violence par les sciences de l'homme est riche d'enseignements. Elle tend à montrer que, loin d'être un accident passager et regrettable de la conduite humaine, la violence s'inscrit dans une situation habituelle de tensions et d'affrontements. Les rapports humains se tissent normalement sur un fond de lutte, d'antagonismes et de rapports de force : la violence y couve en une menace permanente, et parfois, comme une éruption volcanique, elle éclate sous la poussée d'un magma intérieur qui ne se refroidit jamais.

Nous nous proposons ici de situer la violence comme élément d'un état conflictuel permanent. C'est un préalable nécessaire pour élaborer une définition qui soit aussi intégrante que possible.

I. — LA CONDITION HUMAINE, CONDITION CONFLICTUELLE

S'il est un point commun aux analyses psychologique, sociologique et économique de la violence, c'est bien celui du caractère permanent et généralisé des situations de conflit. Nous tenterons d'abord de montrer en quoi cette condition conflictuelle s'inscrit au cœur de la condition humaine ; et comme c'est au niveau politique qu'elle trouve son paroxysme, nous nous interrogerons sur les rapports du politique et de la violence. Ce ne sera pas un trop long détour pour saisir dans toutes ses dimensions cette réalité complexe qu'est la violence.

1. *Le conflit de l'autonomie et de la sociabilité*

L'homme est une personne autonome « qui détermine elle-même les lois auxquelles elle se soumet » (A. Lalande). La société est un groupe organisé, qui exige de ses membres le respect d'un certain nombre de règles et de contraintes. La condition conflictuelle de l'homme se résume dans l'équilibre instable et pourtant nécessaire de ces deux exigences contraires.

Tous les modèles de société historiquement observables apparaissent comme un compromis entre le jeu de la liberté individuelle et le respect des disciplines collectives. Dans la multitude des types possibles de société successivement expérimentés et vécus, l'accent a été mis tantôt sur une plus grande autonomie individuelle, tantôt sur une emprise plus impérieuse du tout sur la partie. Il semble même, au moins à travers l'histoire récente des sociétés à développement rapide, qu'un certain jeu de pendule fasse succéder, comme par une réaction compensatrice, les modes d'organisation plus libéraux aux structures sociales plus intégrantes, comme si l'humanité était en quête d'un équilibre toujours recherché et jamais atteint.

Au cours du XVIIIe siècle, une mystique de la liberté anime les esprits avant d'ébranler les institutions, et les nombreuses révolutions du XIXe siècle viseront toutes à l'abolition du règne des « tyrans ». Les vieilles monarchies s'écrouleront tour à tour, avec tout ce qu'elles représentent d'autoritarisme et de sujétion. L'essor du capitalisme libéral et les excès de la liberté amorcent le retournement du pendule : la grande vague socialiste suscite dans la deuxième moitié du XIXe siècle des mystiques collectives de classe, de race, voire de nationalité. Il devient de bon ton de discréditer le libéralisme politique ou économique et les révolutions installeront des régimes autoritaires de gauche ou de droite, les uns et les autres s'efforçant d'intégrer au mieux leurs membres pour soumettre les comportements et, si possible, les consciences aux finalités poursuivies par le groupe.

Faut-il voir dans l'écroulement des fascismes, puis dans les tentatives plus récentes de libéralisation au sein des expériences socialistes les plus authentiques, l'amorce d'un nouveau mouvement pendulaire ? Il est sans doute trop tôt pour l'affirmer. Du moins ces tentatives pour mieux aménager le libre jeu des individus ou des petits groupes au sein d'ensembles très fortement structurés montrent une fois de plus l'humanité à la recherche d'ajustements difficiles à réaliser.

Cette quête laborieuse d'une conciliation entre l'autonomie individuelle et les lois du groupe traduit bien la situation conflictuelle qui caractérise les sociétés humaines. A égale distance des espèces animales où chaque individu poursuit isolément son existence propre, sauf aux courtes périodes de l'accouplement, et de celles dont la ruche ou la fourmilière sont le modèle, l'espèce humaine se compose de personnes qui accomplissent librement leur destin, mais qui ne peuvent le faire qu'au sein de groupes auxquels elles sacrifient une part d'elles-mêmes. L'homme, être à la fois social et personnel, est écartelé entre ces deux pôles contraires et cette situation inconfortable se résout fréquemment en conflits qui dégénèrent parfois en violences.

Dans la pensée contemporaine, c'est le courant anarchiste qui a le plus vigoureusement dénoncé l'irréductibilité de l'individu et du groupe, et c'est l'un de ses fondateurs, Max Stirner, qui en offre l'expression la plus extrême. Quelques réflexions extraites de *L'unique et sa propriété*[1] permettront de situer une pensée dont le caractère abrupt n'a pas cessé de séduire toute une famille d'esprits. « Il n'y a pas d'autre juge que moi-même qui puisse décider si j'ai raison ou non... Ma liberté ne devient parfaite que lorsqu'elle devient ma puissance. Celui qui a la puissance est au-dessus de la loi... Ce que tu as le pouvoir d'être, tu as le droit de l'être. Je dérive tout droit de moi-même : je suis autorisé à tout ce que j'ai le pouvoir de réaliser. J'ai le droit de renverser Zeus,

1. Max STIRNER, *Der Einzige und sein Eigenthum*, Berlin, 1845; dernière édition française, Paris, 1960.

Jehovah, Dieu, etc., si je le puis : si j'en suis incapable, ce sont ces dieux qui auront contre moi droit et pouvoir et je redouterai leur droit et leur pouvoir ». Cette révolte viscérale rejette toute contrainte sociale, et surtout ce niveau suprême d'organisation contraignante qu'est l'Etat, cet « Etat qui n'a qu'un but : borner, lier, subordonner l'individu, l'assujettir à la chose générale ».

Moins brutal dans ses termes, beaucoup plus ample dans sa vision et non moins radical dans sa dénonciation, le marxisme prend acte de la situation conflictuelle de l'homme, dont il propose une interprétation à la fois théorique et pratique. Créateur de lui-même par son travail qui est un effort pour maîtriser la nature, mais dépossédé des fruits de son travail par la violence que le plus fort exerce initialement sur le plus faible, l'homme est ainsi séparé de ce lien dialectique avec la nature qui constitue son être et qui seul lui permettrait de se réaliser dans sa totalité. Il est arraché à lui-même, réellement aliéné par les produits de son travail devenus des fétiches, c'est-à-dire des réalités oppressives qui se soumettent aussi bien l'homme exploité qui en est privé que l'homme exploiteur qui les possède privément. Et l'on sait comment cette aliénation fondamentale se développe à tous les niveaux de l'activité humaine. Ainsi, tout le mouvement de l'histoire ou, plus exactement, de la préhistoire humaine se présente comme une longue lutte : l'homme, dissocié de lui-même, des autres et de la nature, tend, à travers les contradictions, à cette réconciliation avec l'univers, les autres et lui-même qui lui permettra enfin pleinement de réaliser son essence.

Albert Camus apparaît comme un témoin singulièrement lucide de la situation conflictuelle du destin humain telle qu'elle est ressentie par l'homme contemporain. On ne trouve pas seulement dans son œuvre la dénonciation vigoureuse de tous les totalitarismes qui étendent sur l'individu leur intolérable emprise. Il pousse plus loin son investigation. Pour lui, « l'homme révolté » ne s'insurge pas seulement contre les conflits de classe ou les abus de pouvoir, il s'en prend à la condition humaine comme telle. Se situant au niveau d'une

prise de conscience métaphysique, « il proteste contre la contradiction qui lui est faite en tant qu'homme... La révolte métaphysique est le mouvement par lequel un homme se dresse contre sa condition et la création tout entière. Elle est métaphysique parce qu'elle conteste les fins de l'homme et de la création ». Au fond, si l'homme se sent « frustré de la création », c'est parce qu'il compare les aspirations qu'il trouve au fond de lui-même et l'impossibilité de les satisfaire. Le révolté « se dresse sur un monde brisé pour en réclamer l'unité. Il oppose le principe de justice qui est en lui au principe d'injustice qu'il voit à l'œuvre dans le monde. Il ne veut donc rien d'autre, primitivement, que résoudre cette contradiction, instaurer le règne unitaire de la justice, s'il le peut... En attendant, il dénonce la contradiction »[2].

Etre autonome qui s'accomplit au sein de groupes sociaux, l'homme est donc condamné à mener son existence dans un état de tension chargé de conflits latents qui débouchent parfois en violence. Sauf de rares exceptions, la vie ne lui donne pas l'impression d'une plénitude satisfaite, d'un harmonieux équilibre entre ses aspirations individuelles et les satisfactions que lui apportent la société.

Le conflit est d'abord perçu au niveau psychologique : la réaction de l'homme de la rue en est un signe assez clair. A toutes les époques et dans tous les pays, les conversations ne se nourrissent-elles pas essentiellement de doléances ? Injustices des situations, dureté des riches, incohérence des réglementations, aléas de l'organisation économique, etc. Même quand il reconnaît le bien-fondé de telle ou telle discipline collective, l'homme la ressent toujours plus ou moins, sinon comme une brimade, du moins comme une limitation désagréable de sa liberté.

Mais si elle ne l'atteignait que dans son affectivité, la condition conflictuelle de l'homme ne serait pas dramatique. En fait, bien des conflits dépassent ce niveau psychologique pour prendre une dimension éthique. Beaucoup d'affrontements engagent cette zone des principes que l'homme recon-

2. Albert CAMUS, *L'homme révolté*, Paris, 1951, Ch. II.

naît comme directeurs de sa conduite ou qu'il estime constitutifs de la société. Et cette atteinte touche en lui des valeurs si profondes qu'elle est capable de susciter les plus violentes passions. N'est-ce pas pour défendre certaines convictions intimes plutôt que pour protéger des intérêts matériels que les hommes acceptent les plus grands sacrifices, comme le prouvent les guerres de religion ou les luttes d'émancipation nationale ? Le combat contre l'injustice, la résistance à l'oppression, les appels à la solidarité se sont toujours révélés de puissants ressorts d'action revendicatrice ou révolutionnaire.

Mais il faut aller plus loin. Plus encore que psychologique ou éthique, la condition conflictuelle de l'homme est constitutive de son être même. Entre les aspirations de la personne qui ne connaissent pas de limites et la réponse que la société peut leur apporter, un fossé demeurera toujours creusé : le fossé qui sépare l'universel du particulier, l'idéal de l'existentiel, le souhaitable du possible. La personne transcende la société et c'est dans la société pourtant qu'elle doit se reconnaître et s'accomplir.

Cette contradiction entre le besoin que chacun éprouve de la vie en société et la déception que nécessairement il en retire suffit à expliquer cette « insociable sociabilité » dont on a dit qu'elle caractérise l'espèce humaine. Contestataire par nature, l'homme manifeste par ce trait un aspect de sa grandeur ; mais ce privilège est aussi pour lui une cause permanente d'inconfort et d'insatisfaction.

Mais, au fond, est-il exact de situer la cause dernière des conflits et de la violence dans la relation d'individu à groupe ? Le fondement du conflit ne réside-t-il pas dans l'homme même au plus intime de sa personnalité ? La structure de l'être humain ne révèle-t-elle pas en lui une double dimension individuelle et collective, une double aspiration à vivre à la fois pleinement autonome et pleinement intégré à la société ? Comme l'a si bien vu la psychanalyse, le conflit est d'abord intérieur. Les complexes que l'enfant, puis l'adolescent doivent assumer pour arriver à l'équilibre toujours précaire de l'âge adulte illustrent bien cette guerre intérieure qui tra-

vaille tout être humain et qui, dans les meilleurs cas, ne fait que sommeiller au fond de lui. S'il en est ainsi, il ne faut pas s'étonner que l'homme projette presque invinciblement à l'extérieur de lui-même ce monde tumultueux qui le tourmente, ni que les groupes humains accusent si constamment ce caractère d'affrontement et de lutte que nous leur connaissons.

2. *La politique, nœud de la situation conflictuelle*

Puisque le conflit apparaît comme un élément constitutif de la vie en société, il faut s'attendre à ce que les situations conflictuelles prennent leur plus grande intensité là même où la vie en société trouve sa consistance et son unité, au niveau politique. Et comme l'Etat est l'instrument du politique, c'est normalement lui qui doit apparaître comme le principal fauteur des situations conflictuelles et de la violence.

Or, précisément, la pensée contemporaine tend à dénoncer dans l'Etat sa capacité de répression et à privilégier dans la définition du politique l'usage de la force pour imposer l'ordre. Une illustration en est offerte par l'affirmation sans appel de J.-M. Domenach : « L'Etat est une violence organisée »[3]. Plus nuancée, mais de même inspiration, se présente la position de G. Lavau, exprimée à la même occasion : « Le politique n'existe pas sans violence, même s'il ne se réduit pas à la violence. Je ne dirai pas que la violence est l'essence du politique, mais que l'essence du politique, — partout et toujours — implique la violence »[4]. J. Freund participe de la même tendance. Au terme de sa patiente et minutieuse recherche de « l'essence du politique », après avoir dégagé ce qu'il appelle les trois présupposés du politique, les binômes commandement-obéissance, privé-public, ami-ennemi, il donne de la politique la définition suivante : « L'activité sociale qui se propose d'assurer par la force, généralement fondée sur le droit, la sécurité extérieure et la concorde intérieure d'une unite politique particulière en garantissant l'ordre au milieu des luttes

---

3. J. M. DOMENACH, « Un monde de violence », dans *Recherches et Débats, « La violence »*, 1967, p. 30.

4. Georges LAVAU, « Politique et violence », *ibid.*, p. 168-169.

qui naissent de la diversité et de la divergence des opinions et des intérêts »[5]. On le voit, pour lui, « la force est inévitablement le moyen essentiel du politique et appartient à son essence »[6].

Derrière ces positions, se profile la silhouette de Max Weber dont l'influence reste grande sur la pensée contemporaine. Dans *Economie et société*, le célèbre sociologue allemand tente une approche de la politique et de l'économie à partir de la signification subjective que les hommes accordent aux activités qu'ils font ou dont ils s'abstiennent. Cette méthode l'entraîne à opposer l'activité politique à l'activité économique. Pour lui, cette dernière correspond aux besoins de « prestation d'utilité » (biens et services) éprouvés par le sujet et que celui-ci tend à satisfaire par des moyens pacifiques. L'action politique, au contraire, aboutit à ses fins par la contrainte sur autrui et se définit comme « la domination exercée par un ou quelques hommes sur d'autres », que cette domination repose sur un fondement rationnel, traditionnel ou charismatique. Cette analyse permet à Max Weber de caractériser l'Etat, comme détenant « le monopole de la violence physique légitime ». Cette position reflète assez bien, notons-le, le contexte historique de l'Allemagne post-bismarkienne désireuse de maintenir ou même d'étendre l'héritage du grand homme d'Etat ; on y est libéral en ce sens qu'on reconnaît et qu'on respecte les libertés fondamentales de l'individu, mais on n'est pas démocrate, car les finalités politiques entrevues ne paraissent pouvoir être atteintes que par un Etat fort à l'intérieur comme à l'extérieur, c'est-à-dire un Etat autoritaire et militariste.

Quoi qu'il en soit, on peut se demander si cette insistance à caractériser le pouvoir politique comme détenteur exclusif de la contrainte physique n'aboutit pas à mettre l'accent sur le moyen au détriment de la fin ; et il serait difficile de justifier une telle position dans la mesure où elle aboutirait à définir le politique par l'usage de la force. La très grande

5. J. FREUND, *L'essence du politique*, Ed. Sirey, 1965, p. 750.
6. *Op. cit.*, p. 717.

majorité des penseurs accordent heureusement à la société politique une finalité plus large : la recherche d'un bien collectif. Dans la société politique, en effet, les hommes se groupent et s'organisent en vue d'assurer avant tout les moyens de leur survie, mais aussi les conditions de leur mieux-être. Une très solide tradition soutient ce point de vue. S'inspirant d'Aristote, saint Thomas d'Aquin et à sa suite la pensée scolastique avaient mis en valeur la notion de *bien commun*[7] ; les modernes, sous des dénominations très diverses, n'ont pas visé autre chose. C'est ce que reconnaît et appuie pour sa part J. Freund : « Hobbes se servait le plus souvent de la notion de *salus populi* et l'on sait le rôle qu'a joué dans la révolution française l'idée de *bien de l'Etat.* De nos jours, J. Dabin, après une longue discussion terminologique, opte pour l'expression *bien public temporel* qui n'est guère commode. D'autres encore utilisent les concepts d'intérêt public ou général ou social ou bien d'utilité publique, commune ou sociale »[8].

Ceux pour lesquels la raison d'être de la société politique est de promouvoir et de mettre en œuvre les conditions générales qui permettent la vie collective et par là le développement de la personne trouvent dans cette finalité à la fois le fondement, la justification et les limites de l'autorité et de son pouvoir de contrainte. Et notamment l'usage de la contrainte physique ne sera octroyé au pouvoir que dans la stricte mesure où il se révèle nécessaire au but poursuivi.

Dans cette optique, on peut se demander si ce rôle premier accordé à la violence ou du moins à la contrainte physique dans l'analyse du politique correspond à l'interprétation la plus pénétrante de la réalité. Certes, il est assez impressionnant de constater avec quelle constance les pouvoirs politiques

---

7. Cette notion de bien commun a été reprise par un certain nombre de modernes. On compte parmi eux non seulement les néo-thomistes (Gilson, Maritain, par exemple) mais par des penseurs aussi divers que G. Burdeau (*Traité de science politique,* t. I) ; G. Fessard (*Autorité et bien commun*) et B. de Jouvenel (*De la souveraineté*).

8. J. FREUND, *op. cit.,* p. 652.

s'entourent de forces armées, de police et de moyens physiques de pression, sans compter la pression morale efficace que représentent la contrainte de la loi et les procédures répressives qui en sanctionnent la violation. Il est non moins certain que la force et la violence sont à l'origine d'un grand nombre de régimes. Cependant, peut-on dire que — sauf exceptions dont le caractère anormal est précisément dénoncé comme aberrant — un gouvernement puisse se maintenir longtemps et trouver sa légitimité dans la force pure et dans la seule contrainte ? L'efficacité de leur encadrement policier n'empêche pas les plus sévères dictatures de déployer un appareil de propagande souvent gigantesque pour asseoir leur autorité sur l'adhésion du plus grand nombre ; elles montrent par là qu'à leurs yeux, un pouvoir s'affirme en définitive davantage par l'adhésion que par la contrainte et que sa légitimité devient incontestée seulement le jour où cette adhésion est accordée en dehors de pressions ou de manipulations trop évidentes. C'est ce qu'a bien vu G. Burdeau quand il a écrit : « La première qualité du chef, roitelet antique ou conducteur d'un Etat moderne, ce n'est pas d'être puissant, savant ou riche, c'est d'être psychologue. Il doit apporter au groupe ce que celui-ci attend d'un pouvoir, quel qu'il soit. Mais on voit aussi que, de cette façon, le chef ne porte pas en lui l'autorité ; il la découvre où elle réside : dans le vœu collectif, puis il s'en attribue l'exercice, mais il ne la crée pas par le seul décret de sa volonté »[9].

S'il n'apparaît pas acceptable de définir le pouvoir politique par l'usage de la violence et de lui assigner une mission dont le caractère principal serait de nature répressive, il n'en est pas moins vrai qu'étant donné ce qu'est l'homme, la politique se trouve être effectivement le lieu privilégié de la violence ou du moins des situations de violence.

C'est un pouvoir redoutable, en effet, qui est remis entre les mains des responsables du bien public : disposer officiellement et légitimement d'une force de coercition sur leurs

---

9. G. BURDEAU, *Traité de science politique*, t. I, p. 244.

semblables. Aussi nécessaire et légitime qu'en soit l'usage, ce pouvoir constitue une tentation à laquelle bien peu de bénéficiaires parviennent à échapper. La violence est le fruit amer de tels abus.

Ainsi, le pouvoir politique, responsable du bien collectif, se trouve fréquemment au principe des affrontements les plus passionnés, sinon les plus violents. Si l'homme était un animal vraiment raisonnable, selon sa définition traditionnelle, la sagesse des gouvernants les inviterait à ne commander que dans l'intérêt bien conçu de tous et de chacun ; la modération des gouvernés les inclinerait à l'acceptation des décisions prises. Mais ce qu'il y a de meilleur et de pire dans l'homme s'oppose à d'aussi simples solutions. La recherche du meilleur, c'est-à-dire d'une plus grande équité dans le partage des richesses, d'une plus grande efficacité dans le gouvernement des hommes, d'un respect plus exact des droits individuels, pousse les plus exigeants à critiquer des mesures législatives ou réglementaires qui, de fait, peuvent toujours être contestées sur un point ou sur un autre. Ce qu'il y a de pire dans l'homme, c'est-à-dire l'ambition, l'égoïsme, la cruauté, incline trop souvent les puissants à se montrer injustes et les faibles à devenir jaloux, rancuniers ou révoltés. Si bien que le politique est le plus fréquemment un lieu suprême d'affrontement et une occasion privilégiée de violence, quand sa mission est essentiellement d'ordre, de concorde et de paix collective.

II. — DU CONFLIT A LA VIOLENCE

Si la condition humaine apparaît comme étant essentiellement conflictuelle à tous les niveaux et particulièrement au niveau politique, il s'en faut que les conflits individuels ou collectifs débouchent inévitablement sur la violence. La multitude des affrontements qui forment le tissu de la vie quotidienne se résorbent le plus souvent sans dommage, du moins sans dommage apparent : la force brutale ne détermine qu'exceptionnellement les relations des individus et des groupes.

Il peut être éclairant de rechercher pourquoi certains conflits ne franchissent pas le seuil de la violence tandis que d'autres trouvent en elle leur expression et leur dénouement. Cette approche permettra de mieux comprendre en quoi consiste précisément la violence et le rôle qu'elle joue dans le devenir des sociétés.

1. *Les conflits sans violence*

Il ne faudrait pas croire que l'exclusion de la violence dans la solution des conflits doive être interprétée comme le critère certain d'une situation sociale parfaitement saine. A côté des moyens heureux pour prévenir la dégradation du conflit en violence, d'autres apparaissent plus suspects. Certains même, sous un ordre apparent, accumulent les conditions d'une explosion collective. C'est ce que manifeste l'étude des trois catégories de conflits qui se dénouent sans appel à la violence : les conflits assumés, les conflits résorbés et les conflits réprimés.

a) *Les conflits assumés*

Il s'agit des situations heureuses où les éléments d'un conflit sont lucidement et volontairement envisagés par les partenaires dans un dialogue qui aboutit à un compromis. Une telle attitude suppose chez les uns et chez les autres assez de maturité pour qu'ils se montrent capables de reconnaître et d'accepter les contraintes imposées par la vie collective. Ainsi reconnaissent-ils que le refus de toute règle autre que la force rendrait à la longue toute vie sociale insupportable.

Cette acceptation des lois du groupe ne transforme pas les individus en sujets passifs et télécommandés, puisque leur adhésion est consciente et active ; elle ne nie pas non plus les rapports de force qui demeurent à la base du plus grand nombre de rapports sociaux. Mais pour éviter que le rapport de force ne se termine en épreuve de force, les sujets se mettent d'accord sur une solution équitable, exigeant de chacun la renonciation volontaire à une partie de ses prétentions

au nom d'un intérêt plus important dont, en fin de compte, chacun bénéficie grâce au sacrifice réciproque.

Les conflits ne peuvent être habituellement assumés de cette manière dans un groupe social qu'à deux conditions, l'une subjective, l'autre institutionnelle. Du côté du sujet, s'impose un ensemble de dispositions d'ouverture aux réalités collectives, que G. Burdeau résume d'un mot : le civisme, qu'il définit comme « la contrainte sociale intellectuellement et moralement assumée »[10]. Une telle attitude suppose un homme lucide et maître de lui-même, chez qui les mouvements égoïstes n'ont pas obnubilé le sens de l'intérêt général. C'est pourquoi G. Burdeau estime que le civisme est rare, possédant « une sorte de valeur aristocratique. On peut l'espérer de l'individu, il serait imprudent de l'attendre des masses »[11]. Peut-être sera-t-on moins pessimiste si l'on pense que le civisme dépend aussi des dispositions naturelles des individus et des peuples (que l'on compare le comportement des Latins et des Anglo-Saxons), du partage par le plus grand nombre d'un fonds de valeurs culturelles généralement constituées au cours des âges en un patrimoine collectif ; qu'il se fortifie par l'effort éducatif ; enfin qu'un contexte général de justice et de participation le favorise grandement.

Cette dernière remarque introduit à la considération des conditions objectives de résorption des conflits. Celles-ci sont d'ordre institutionnel et social : il est des types d'organisation sociale ou de comportements collectifs qui fortifient chez tous le sens du bien public ; d'autres au contraire aboutissent à l'anémier et à le détruire. Disons, pour faire bref, que, du côté des institutions, il est nécessaire que, dans le partage des richesses et des responsabilités, l'injustice grave soit écartée, ou du moins qu'on ne dépasse pas la dose d'inégalité sociale tolérable à un moment donné par la conscience collective. Par ailleurs, de la part des détenteurs du pouvoir, la pratique constante de l'arbitraire et du favoritisme constitue le plus sûr facteur d'une corruption de la conscience civique.

10. *Op. cit.*, t. IV, p. 45.
11. *Ibid.*, p. 46, note 1.

Si vient à faire défaut l'une ou l'autre de ces conditions, l'usage de la violence pour les résoudre n'apparaît pas encore comme une issue fatale : il est possible que les conflits soient ou résorbés ou réprimés. Mais ces deux procédés sont l'un et l'autre ou moins heureux ou parfaitement inacceptables et ils risquent de conduire plus ou moins directement à la violence.

b) *Les conflits résorbés*

Les conflits sont résorbés quand le pouvoir obtient la soumission des sujets moins par leur acceptation réfléchie et volontaire que par des moyens qui relèvent de la propagande, du conditionnement sociologique ou de la manipulation. On fait davantage appel au sentiment, voire aux réactions instinctuelles qu'à la raison : on recherche moins la participation active du sujet que son adhésion enthousiaste ou résignée. Les moyens d'y parvenir sont variés. Tantôt l'adhésion fait corps avec l'acceptation d'une idéologie ou d'un mythe ; tantôt elle repose sur une confiance plus ou moins inconditionnelle faite à un homme, à une équipe ou à un parti ; tantôt elle résulte de la pression exercée par un ensemble de conditions institutionnelles ou structurelles que facilite le développement des mass media, de la technologie et de la bureaucratisation. L'adhésion qui résulte de ces situations apparaît comme un succédané du civisme : elle implique une certaine démission du sujet vis-à-vis de ses responsabilités d'être social ; elle résout la situation conflictuelle entre l'individu et le groupe par la suppression d'un des termes en présence. Elle permet d'obtenir des sacrifices parfois immenses au profit de la collectivité, tant peut être grand l'attrait d'un mythe ou le prestige d'un homme. Mais les réveils risquent d'être d'autant plus violents que la mystification aura été plus prolongée et plus complète.

c) *Les conflits réprimés*

La situation est plus claire quand les conflits sont non plus résorbés, mais réprimés. Ce sont les cas où l'ordre public est attendu de la menace plutôt que de l'adhésion, où l'autorité s'appuie davantage sur la force que sur la confiance. C'est le

règne trop connu des « pouvoirs forts », c'est-à-dire des régimes policiers et des dictatures. Le développement de la conscience collective oblige les tenants de tels procédés à se couvrir de justifications empruntées à la morale ou à des sentiments nobles du cœur humain. Cet hommage involontaire rendu à la vertu ne change rien à l'affaire et d'ailleurs ne trompe personne. La répression des conflits obtenue par de tels moyens n'est-elle pas effectivement une violence perpétrée à l'encontre de ceux qui sont victimes de ces procédés, fût-ce sous les apparences d'une situation paisible et même florissante ?

2. Des situations de violence à la violence

L'analyse des conflits nous amène donc au seuil de la violence. Dès lors, une question se pose : de telles situations de contrainte morale ou même physique, quand elles sont subies et non pas perpétrées, acceptées dans la passivité et non dans la révolte, méritent-elles déjà le nom de violence ? Le langage courant confère plus généralement à ce mot un contenu actif d'atteinte à l'intégrité physique, de désordre explosif ou d'agitations tumultueuses. Mais la conscience sociale est devenue aujourd'hui plus délicate. Certaines pressions sociologiques ou politiques, malgré leur caractère légal ou institutionnel, et même si elles ne soulèvent ni révoltes ni contestations, sont actuellement ressenties comme des états violents. Et l'on appelle cette répression passive exercée sur l'homme une « situation de violence » ; certains disent par dérision : « un désordre établi ». S'il en diffère par sa modalité, il n'est pas sûr que ce genre de violence, malgré son caractère pacifique, soit fondamentalement différent de la violence active, au moins en ce qui spécifie la nature de la violence telle que nous serons appelés à la définir : une atteinte au développement de l'homme.

Une situation de violence, en effet, existe quand par elle l'homme se trouve gravement affecté dans l'exercice de ses droits fondamentaux : ce sera généralement dans sa survie, dans sa dignité ou dans sa sécurité.

L'histoire sociale de l'humanité est ponctuée de révoltes provoquées par l'excès de misère physiologique. Les colères

paysannes éclatant avec une périodicité accablante, certains soulèvements populaires de la Révolution française, la sédition des Canuts déferlant au cri de « Vivre en travaillant ou mourir en combattant » offrent des exemples de situations de violence qui affectent l'homme dans sa survie. Si dramatiques et si fréquentes soient-elles, ces situations de misère débouchent rarement en explosions de violence. Ce ne sont ni les classes sociales les plus déshéritées qui fomentent les révolutions, ni les peuples les plus sous-développés qui secouent les premier le joug colonial. Au-dessous d'un minimum de ressources physiques et de développement culturel, l'homme se résigne à sa dégradation, si même il en prend conscience et s'il remarque les mutilations qu'elle lui inflige.

Plus explosives sont les situations de violence qui affectent l'homme dans sa dignité, c'est-à-dire dans la reconnaissance que la société doit à son statut personnel ou à l'exercice de ses droits fondamentaux de caractère civique, social ou philosophique. Dans leurs luttes sociales, les mouvements ouvriers du XIX[e] siècle visaient davantage l'abolition d'une condition prolétarienne dégradante que de pures élévations de salaires ou de niveaux de vie. Et les combats récents ou contemporains contre le colonialisme et les différentes formes d'impérialisme, contre la domination économique ou politique, contre le racisme, contre toute sorte de discrimination puisent eux aussi leur dynamisme dans une exigence de dignité réclamée pour les individus et pour les groupes. Dès que la prise de conscience en est opérée, l'atteinte à la dignité humaine se classe, parmi les situations de violence, comme l'une de celles qui sont les plus douloureusement ressenties.

Mais peut-être les hommes réagissent-ils plus vite et plus vigoureusement dès qu'une menace plane sur leur sécurité, personnelle ou collective. C'est sur la peur du chaos qu'engendrerait la violence incontrôlée de l'anarchie, que Hobbes fait reposer l'explication du fait social : par instinct, l'homme accepterait de sacrifier une part de son autonomie au profit d'un pouvoir capable d'imposer l'ordre et de protéger la sécurité de chacun. Même si elle est partielle, cette interpré-

tation comporte une certaine vraisemblance, tant est grand chez l'homme le besoin d'échapper à l'état violent que représente pour lui l'insécurité intérieure ou extérieure, comme le montre par exemple la facilité avec laquelle les dirigeants obtiennent les plus grands sacrifices d'un peuple menacé par un voisin belliqueux. Pour éprouver l'angoisse de l'insécurité, l'homme n'a pas besoin des menaces de la faim ni de la misère : la simple perspective d'une modification inopinée de son environnement habituel, de ses conditions de vie ou de son emploi peuvent déjà le traumatiser. C'est pourquoi les sociétés industrielles, avec les mutations rapides et incessantes qu'entraîne leur processus de croissance, entretiennent un sentiment d'anxiété et créent une situation de violence, si des mécanismes n'ont pas été mis en place pour amortir sur le plan social les effets trop brutaux de la mutation.

3. *Vers une définition de la violence*

Dans la mesure où les situations de violence peuvent être considérées comme l'une des modalités de la violence, les réflexions précédentes ont déjà réuni des éléments qui permettent une investigation de la violence proprement dite. Et comme il n'est pas aisé de cerner avec précision la nature de cette réalité beaucoup plus complexe qu'il pourrait apparaître à première vue, il a semblé éclairant de réunir et de confronter les définitions proposées par un certain nombre de penseurs contemporains.

Beaucoup d'entre eux empruntent la démarche spontanée de l'esprit humain : définir une notion en la distinguant de celles qui lui sont les plus proches. C'est la définition classique par le genre commun et la différence spécifique. Si l'on admet que la violence est une contrainte exercée sur l'homme, comment et par quoi se distingue ce type précis de contrainte qu'on appelle l'acte violent ? Si elle est possible dans notre cas, une telle définition qui tente d'atteindre l'objet même de la violence présenterait l'avantage de circonscrire avec précision et objectivité les frontières qui séparent l'acte violent des autres modes de pression et de contrainte.

Telle est, par exemple, la démarche de J. Freund [12]. L'opposant à la force qui « se laisse réglementer et discipliner par des formes, c'est-à-dire qui s'exerce en général dans le respect des normes et des conventions de la légalité », il décrit la violence comme « instinctive et passionnelle par nature... Une armée disciplinée est l'image type de la force, une masse soulevée et tumultueuse est celle de la violence ». Ainsi en arrive-t-il à cette définition : « Nous appellerons violence l'explosion de la puissance qui s'attaque directement à la personne et aux biens des autres (individus ou collectivités) en vue de les dominer par la mort, la destruction, la soumission ou la défaite ».

Cette acception assez limitative de la violence semble partagée par G. Lavau [13], qui ajoute cependant à l'atteinte physique la simple menace, c'est-à-dire en définitive une pression morale s'appuyant sur une force prête à se déchaîner en violence. Sans méconnaître l'usage plus étendu qui est fait du mot et désireux de ne pas se « laisser égarer par tous ces leurres de la violence », il réduit volontairement sa définition à la violence physique : « A la violence physique, j'assimile toutes les formes de contrainte, de domination et d'exploitation, à la condition qu'elles aillent jusqu'à l'atteinte (ou la menace d'atteinte) physique à des individus ou à des groupes ».

R. Rémond, quant à lui[14], étend très largement le champ de la violence puisqu'il le ramène en définitive à toute pression sur la liberté et sur ses divers modes d'expression. « Nous réputerons violence toute initiative qui entreprend gravement sur sur la liberté d'autrui, qui tend à lui interdire liberté de réflexion, de jugement, de décision, et surtout qui aboutit à ravaler autrui au rang de moyen ou d'instrument dans un projet qui l'absorbe et l'englobe, sans le traiter comme un partenaire libre et égal ».

---

12. J. Freund, *op. cit.*, p. 514-515.
13. G. Lavau, « Politique et violence », *op. cit.*, p. 164.
14. R. Rémond, Dans *Recherches et Débats*, « La violence », 1967, p. 8.

Cette définition de la violence par une contrainte sur la liberté humaine se retrouve dans la définition d'A. Birou[15] : il y a violence « chaque fois qu'une personne ou un groupe, constituant une force, use de moyens de contrainte pour obliger matériellement les autres à adopter des attitudes non voulues ou à accomplir des actes qu'ils n'auraient pas fait sans cela ».

Ces divergences soulignent la difficulté d'obtenir une définition rigoureuse de la violence en se référant uniquement à son objet, c'est-à-dire à la nature des actes qui la caractérisent. Ainsi voit-on les frontières de la violence s'élargir progressivement de la brutalité physique à des pressions morales conservant un visage ordonné et pacifique. Chacune de ces définitions, remarquons-le, correspond à une interprétation du langage courant. Le journal quotidien reconnaît les actes de violence au fait qu'ils s'accompagnent « de coups et de blessures » ; mais il dénoncera aussi une publicité agressive qui « fait violence » à la liberté de jugement et de décision du consommateur.

Aucune d'entre elles pourtant ne donne pleine satisfaction. Réduit-on la violence à une atteinte à l'intégrité physique de l'homme ? On obtient une définition claire, au contours précis et d'usage pratique pour le raisonnement ; mais ne laisse-t-on pas échapper une partie de l'objet à définir ? Décide-t-on d'appeler violence toute atteinte extérieure au libre arbitre de l'homme ? Mais comment éviter que toute contrainte devienne violence, des réglementations légales aux simples conventions de la vie en société ? Il semble pourtant difficile, sans abus de langage, de dénoncer comme situations répressives ou violentes les prescriptions du code de la route ou les usages de bienséance. Choisira-t-on comme frontière « la limite où s'arrête l'exercice légitime de l'autorité et où commence la violence »[16] ? Cette référence à la légalité (fût-elle

15. A. Birou, *Vocabulaire pratique des sciences sociales*, Ed. ouvrières, Economie et Humanisme, 2me Edition, 1969, au mot « Violence ».

16. R. Rémond, *op. cit.*, p. 8.

légitime) est bien fragile en elle-même. D'autre part, elle ne recouvre pas des situations qui ne relèvent d'aucune autorité souveraine, comme la violence exercée à l'encontre des pays sous-développés, par exemple : les effets de domination ne sont interdits par aucune mesure législative, ni du droit national, ni du droit international.

Si les définitions qui mettent l'accent sur l'objet de la violence ne donnent pas entière satisfaction, la raison en est sans doute que la violence se laisse moins définir par la nature de l'acte matériel qui lui sert de support que par le rapport de cet acte à la personne humaine, victime de cet acte. L'alpiniste écrasé par la chute inopinée d'un rocher meurt victime d'un accident ; qu'une main malveillante ait poussé ce rocher, il meurt victime d'un acte violent : une atteinte a été portée à l'encontre d'un droit imprescriptible, le droit à l'existence.

C'est introduire un élément éthique dans la définition de la violence. Comme le dit Ph. Roqueplo : « Il est essentiel au concept de violence d'inclure l'éventualité d'un mal, et c'est précisément en tant que telle qu'elle pose un problème moral spécifique ». Ce mal sera généralement présenté comme une atteinte à la personne humaine, qu'on la considère soit comme un sujet de droits (droit à l'existence, droit à la liberté), soit comme un être raisonnable (capable d'organiser rationnellement son existence individuelle et collective).

En caractérisant la violence comme une atteinte à la liberté, A. Birou et R. Rémond pour leur part soulignaient le lien qui unit violence et violation des droits humains. D'autres auteurs seront plus sensibles au caractère de la violence considérés comme une conduite inconciliable avec la nature rationnelle de l'homme : ils opposeront la violence à la parole ou au dialogue. Cette conception court par exemple tout au long des conférences et discussions organisées dans le cadre des Rencontres Internationales de Genève en 1963 sur le thème : Dialogue et violence[17]. D'emblée, le professeur Char-

17. *Rencontres internationales de Genève, Dialogue ou violence,* Neufchâtel, La Baconnière, 1963.

les Baudoin donne le ton en paraphrasant le mot célèbre de Gœthe : « Au commencement était l'action », action qu'il oppose au *logos*. Le *logos*, pour le conférencier, c'est le dialogue, le dialogue intérieur de la conscience ou le dialogue extérieur qui mène au compromis. Car pour lui, l'action pure, l'action sans référence à la raison, « l'action qui va jusqu'au bout d'elle-même, est violence »[18]. Elle est violence précisément parce qu'elle refuse de s'adresser à l'homme en tant qu'il est un être raisonnable et respectable. Au contraire, « cette pensée qui est pesée, qui dose et mesure l'action, on comprend qu'elle soit l'antithèse et l'antidote même de la violence »[19]. La pensée, en effet, permet à deux volontés antagonistes de se pénétrer, de se confronter, de se comprendre, et par là même, d'émousser le processus de la violence. Idée que reprendra Edgar Faure dans le même cycle de conférences : « Si le dialogue est la recherche de l'arbitrage, l'espoir de l'arbitrage, la croyance dans la possibilité de l'arbitrage, la violence au contraire commence avec le refus de l'arbitrage... c'est-à-dire le refus de toute intervention éventuelle. Par conséquent l'imposition d'une volonté à une autre »[20].

P. Ricœur adopte sur la violence un point de vue analogue : « Le discours et la violence sont les contraires les plus fondamentaux de l'existence humaine. L'attester sans cesse est la seule condition pour reconnaître la violence où elle est et recourir à la violence quand il le faut... Celui qui n'aura cessé de la désigner comme contraire au discours sera gardé à jamais d'en faire l'apologie, de la travestir... Le recours à la violence doit toujours rester culpabilité limitée, faute calculée ; qui appelle le crime un crime est déjà sur la voie du sens et du salut »[21].

Cette approche de la violence par son caractère éthique est également celle des penseurs qui incluent leur démarche dans une philosophie de l'histoire. Mais au lieu de caractériser la

18. *Op. cit.*, p. 12.
19. *Op. cit.*, p. 16.
20. *Op. cit.*, p. 153.
21. P. Ricœur, « Violence et langage », dans *Recherches et Débats*, *op. cit.*, p. 93.

violence comme une atteinte à la personne considérée en elle-même, ils se placent dans une vision englobante et dynamique de la société et voient dans la violence une entrave au développement de l'homme, tel que le leur livre la lecture du mouvement de l'histoire orienté à leurs yeux vers la libération et l'accomplissement du destin humain. Il est compréhensible que cette vision privilégie la violence politique, analysée comme une modalité soit de l'action révolutionnaire, soit de la résistance contre-révolutionnaire. Ainsi la violence se trouvera-t-elle justifiée ou condamnée selon qu'elle tend à accélérer ou à retarder le mouvement de l'histoire.

C'est au moment où apparaît la possibilité de transformer radicalement la société, au cours du XVIIIe siècle, que naît l'idée de révolution, du moins telle que nous la concevons aujourd'hui. Mais cette époque croyait trop fermement au progrès irréversible du droit naturel et aux conquêtes pacifiques des droits de l'homme pour envisager que la violence puisse être un facteur normal d'évolution sociale. Il faudra attendre l'utilisation de la terreur au service de la Révolution et les justifications qu'en ont données un Robespierre ou un Saint-Just (« Le gouvernement révolutionnaire doit aux bons citoyens toute la protection nationale ; il ne doit aux ennemis du peuple que la mort »), pour que puissent apparaître des théories impliquant la violence comme instrument du processus révolutionnaire.

Le marxisme fut la plus influente d'entre elles. Son fondateur a placé la lutte sociale comme élément essentiel du devenir historique, encore que ses disciples se défendent aujourd'hui à juste titre de vouloir ramener la lutte des classes à l'usage des moyens violents. Sans doute peut-on avancer la fière conclusion du *Manifeste communiste :* « Les communistes dédaignent de dissimuler leurs idées et leurs projets. Ils déclarent ouvertement qu'ils ne peuvent atteindre leurs objectifs qu'en détruisant par la violence l'ancien ordre social. Que les classes dirigeantes tremblent à l'idée d'une révolution communiste ! ». Et l'on sait avec quelle logique implacable un Lénine tirera les implications stratégiques de cette posi-

tion sur le plan théorique comme dans la pratique. En fait, ni le recours à la violence ni la lutte des classes ne constituent pour le marxisme le moteur principal de l'histoire humaine, puisque ce moteur est situé au niveau des rapports économiques. Il reste pourtant que les situations de domination engendrées par l'accaparement des forces économiques créent des antagonismes qui ne se résolvent que par la lutte. Affirmer que « la lutte ainsi organisée n'est violente que dans la mesure où la résistance de la bourgeoisie est forte » est vrai. Mais n'est-ce pas tenter d'estomper la netteté d'un principe par une considération tactique ?

On ne peut parler de violence révolutionnaire sans évoquer l'un des disciples de Marx qui s'en est fait spécialement l'apôtre : G. Sorel. Cet ingénieur bourgeois tardivement venu au marxisme, moraliste intransigeant et tourmenté d'héroïsme, explique pourquoi il est allé beaucoup plus loin que son maître dans ce domaine. Marx, dit-il, vivant dans un milieu qui lui offrait « sur l'histoire du capitalisme une masse énorme de matériaux, pouvait approfondir les diverses particularités de l'évolution bourgeoise. Mais il n'avait pas beaucoup d'éléments pour raisonner sur l'organisation du prolétariat ; il devait donc se contenter d'expliquer en formules très abstraites » les voies de la lutte révolutionnaire. « Cette insuffisance de l'œuvre de Marx a eu pour conséquence de faire dévier le marxisme de sa véritable nature », ses disciples ayant « cru qu'ils devaient utiliser pour raisonner sur le prolétariat ce qu'ils avaient appris de l'histoire de la bourgeoisie »[22]. Les luttes prolétariennes qui se sont déroulées depuis Marx permettent maintenant d'avancer « la distinction qui nous paraît aujourd'hui si claire entre la force bourgeoise et la violence prolétarienne... La force a pour objet d'imposer l'organisation d'un certain ordre social dans lequel une minorité gouverne, tandis que la violence tend à la destruction de cet ordre. La bourgeoisie a employé la force depuis le début des temps modernes, tandis que le prolétariat réagit maintenant

22. G. Sorel, *Réflexions sur la violence,* Rivière, 1906, p. 263 de la 8me édition (1930).

contre elle et contre l'Etat par la violence »[23]. Tandis que la force est répressive, la violence est libératrice. En même temps qu'elle exalte les vertus individuelles, la violence mobilise la force propulsive du prolétariat. Elle trouve son expression la plus efficace dans la grève générale.

Par un détour imprévu mais logique de l'histoire, cette justification de la violence par sa finalité révolutionnaire va se trouver mise au service d'idéologies opposées au marxisme que professait G. Sorel. Les promoteurs des régimes fascistes, on le sait, et notamment Mussolini, se référeront volontiers aux positions de Sorel. Ou bien ils lui emprunteront des arguments pour justifier l'emploi de la violence à l'encontre des ennemis de leurs visées politiques, ou bien ils s'inspireront de lui pour glorifier les bienfaits de la violence considérée comme régénératrice d'une race qui s'affirme par elle ou comme source de virilité et d'énergie au service de l'Etat ou du Peuple.

Cet examen des positions de divers penseurs sur la violence a au moins pour intérêt de montrer la complexité des facteurs que cette notion met en jeu. Certes, la violence implique des actes physiques ou psychologiques de pression et de contrainte sur l'homme ; mais il ne faut voir en eux que l'expression extérieure d'une atteinte plus profonde. Celle-ci affecte ce qu'il y a de fondamental dans la personne humaine : sa nature d'être raisonnable et sa capacité d'être un sujet de droits. Notons que cette conception éthique de la violence en relativise le contenu puisque le jugement porté sur elle va dépendre des normes admises à une époque et dans un milieu culturel donnés. Mais peut-on se contenter de considérer l'homme en lui-même, isolé du devenir général de l'humanité ? En soulignant l'effort constant de l'humanité pour se libérer des contraintes qui l'entourent, la pensée révolutionnaire situe la violence dans une vision élargie de lutte et de conquête au triple plan de l'univers, de la société et de l'homme lui-même.

---

23. *Op. cit.*, p. 257.

Dès lors, peuvent se dégager les points suivants qui serviront de base et de justification à une définition sur la violence.

1. Dans son objet, la violence apparaît comme multiforme. On la voit plus volontiers sous la forme d'une atteinte à l'intégrité physique de l'homme. Mais il est des pressions ou des menaces qui violentent la personne autant que les blessures et la mort elle-même.

2. La violence ne saurait se définir uniquement par des éléments objectifs. Il n'y a violence qu'autant qu'un vouloir humain est à son origine. Ce n'est que par analogie que l'on parlera de la violence d'une tempête ou du comportement violent d'un tigre. Cette considération introduit dans l'appréciation de l'acte violent un élément subjectif. Une population estimera parfaitement « normale » telle contrainte coutumière, comme l'emprisonnement préventif ou la peine de mort, alors qu'une autre dénoncera le caractère répressif de ces mesures, les accusant de violenter la personne humaine dans l'exercice de ses droits. Les frontières de la violence varient avec le milieu culturel.

3. Puisque la violence suppose un vouloir humain, une meilleure maîtrise de l'univers peut rendre violentes des situations qui furent longtemps des fatalités historiques. Aussi vieilles que l'humanité, la sous-nutrition ou la sur-mortalité deviennent pour les peuples qui la subissent des situations de violence dès que, par incurie ou égoïsme, les nations puissantes négligent de mettre en œuvre les moyens techniques et économiques qui permettent aujourd'hui de réduire ces fléaux.

4. Dans la manière d'infliger la violence, il faut distinguer un mode actif et un mode passif. Le mot lui-même évoque plus directement un acte perpétré sur autrui ; cependant les situations de violence qui ne résultent pas forcément d'une démarche positive, mais seulement de la passivité complice des responsables ne sont pas les moins fréquentes.

5. Sans se prononcer sur une philosophie de l'histoire, on peut prendre acte qu'aujourd'hui l'humanité est engagée dans un combat collectif pour la maîtrise de l'univers et du devenir

social ; les formes de ce combat varient selon les conceptions que l'on se fait du développement humain. De ce point de vue, apparaissent comme violentes les interventions actives ou passives qui compromettent ou retardent l'avènement des conditions plus humaines qui font l'objet de ce combat.

En intégrant ces remarques, il est possible de risquer la définition suivante : *La violence est une contrainte, physique ou morale, de caractère individuel ou collectif, exercée par l'homme sur l'homme, dans la mesure où elle est subie comme une atteinte à l'exercice d'un droit reconnu comme fondamental ou à une conception du développement humain possible à un moment donné.*

Cette définition met au second plan la matérialité de l'acte violent. La violence se caractérise en effet avant tout comme un rapport à l'homme dans la mesure où elle affecte son droit à devenir pleinement homme. C'est d'emblée la situer au plan de l'éthique. Mais il s'agit moins d'une éthique personnelle — qui n'est pas niée pour autant — que collective, puisque l'homme ne peut se développer qu'au sein d'une société, poursuivant elle-même, consciemment ou non, la réalisation d'un projet global. En soulignant le rapport essentiel de la violence à l'éthique, cette définition ne porte pas un jugement moral sur la violence ; elle suggère seulement que la violence ne peut échapper au jugement moral. Il n'y a pas de violence neutre ou amorale. Enfin, cette définition, qui ne fait pas mention du pouvoir politique, implique cependant une relation entre violence et politique, soit parce que le pouvoir politique a toujours été considéré comme le garant et le gardien d'un certain nombre de droits individuels, soit, surtout aujourd'hui, parce qu'il a pour mission d'aider la collectivité à exprimer et à poursuivre le projet global qui la définit. C'est pourquoi les interventions publiques en matière violence revêtent toujours un caractère déterminant, pour le meilleur comme pour le pire.

Pierre VIAU, O. P.

L'ÉVANGILE ET LA VIOLENCE

« La Parole de Dieu que je m'efforce de déchiffrer dans la Bible me révèle en réalité le mystère de mon existence dans le monde et dans l'histoire, par le fait qu'elle me place moi-même, en même temps que le monde et l'histoire, en face de Dieu. En retour, les problèmes mêmes de mon existence dans le monde et dans l'histoire me prédisposent à découvrir le sens authentique de la Parole de Dieu livré par l'Ecriture, et à échapper ainsi aux tentations d'une spéculation abstraite où les données bibliques s'organiseraient en savoir systématique indépendamment de la vie réelle des hommes »[1]. Ces réflexions de P. Grelot à propos de l'herméneutique biblique justifieraient, s'il en était besoin, la présence d'un article sur l'Evangile et la violence dans une recherche sur les questions que pose à la conscience des chrétiens la violence sociale dans le monde en mutation qui est le nôtre aujourd'hui. Ces questions sont multiples : devant une situation de violence oppressive est-il loisible à des chrétiens, même si leurs possibilités d'action sont limitées, d'adopter une attitude d'indifférence ? La fidélité à l'Evangile entraîne-t-elle pour des croyants le refus de toute violence ? Les dimensions collectives de la charité impliquent-elles ou excluent-elles la violence ? Quand, comment et dans quelle mesure la violence peut-elle être manifestation de l'amour de Dieu pour les hommes ? Dans certaines situations, le refus de la violence représente-t-il une infidélité à Dieu dans l'amour qu'il nous demande de porter aux hommes ? Les chrétiens sont-ils globalement acculés au

---

1. P. GRELOT, *La Bible Parole de Dieu*, Paris, Desclée, 1965 p. 228-229.

choix entre violence et non-violence ? Etc. Portant en lui ces questions, le croyant qui, dans la communion d'une Eglise présente au monde, contemple le Christ et se met à l'écoute de l'Evangile pour essayer de découvrir une lumière pour son comportement concret sait qu'il ne peut, pour autant, se dispenser de faire dans chaque cas l'analyse la plus objective possible des situations concrètes, des enjeux et des risques que comportent ses choix, pas plus que faire l'économie du jugement de sa conscience face aux problèmes qui se posent à lui. Le bien-fondé de sa démarche ne lui fait pas oublier que l'Evangile a été écrit en un temps où des prises de conscience touchant notamment certaines dimensions collectives de l'exercice de la charité n'avaient pas été faites et où certains problèmes n'avaient pas été posés dans le contexte économique et planétaire où ils se posent aujourd'hui : il ne s'attend donc pas à trouver dans l'Evangile une réponse claire en tous points et formulée selon la problématique moderne. Plus que des consignes précises, il cherche dans le comportement et les paroles du Christ un esprit et une lumière qui l'aideront, avec la communauté des croyants, à découvrir les voies d'une conduite évangélique pour aujourd'hui. Il se garde enfin du simplisme qui consisterait, en privilégiant tel ou tel verset de l'Evangile, à se construire une pseudo-théologie qui ne serait autre qu'une justification de ses propres tendances et de ses choix personnels : il s'efforce, au contraire, de se mettre à l'écoute de l'ensemble du message, condition indispensable d'une véritable fidélité à Dieu dans la mise en œuvre actuelle du commandement nouveau.

Les textes du Nouveau Testament où le mot violence (*bia, biazomai, biaios, biastês*) apparaît sont rares, et se limiter à leur étude aboutirait à une vision trop partielle des données évangéliques relatives à la violence. Aussi a-t-il paru préférable de suivre, dans cet article, la démarche suivante : gardant à l'esprit l'interrogation sur la violence dans le domaine social, on examinera tout un ensemble de textes néotestamentaires susceptibles d'apporter quelque lumière sur l'Evangile et la violence — pour la commodité de la présentation, ces textes seront regroupés, d'une façon un peu artificielle parfois, sous les

titres suivants : le Christ, le Royaume, le commandement nouveau, l'attitude envers l'Etat et le témoignage de l'Eglise — ; à partir de cette analyse, malheureusement hâtive et encore partielle, on essaiera, alors, de rassembler les données qui se dégagent et d'indiquer quelques lignes selon lesquelles la fidélité à l'Evangile demande de chercher une réponse aux problèmes qui se posent à la conscience des hommes de notre temps.

***

1. *Jésus-Christ*

Le monde que connaît la Bible est un monde où la violence est partout présente avec son double aspect d'impulsion fondamentale de la vie et de destruction de la vie[2]. C'est en ce monde marqué par la violence que paraît Jésus : l'Evangile se fait l'écho des dernières années sanglantes du règne d'Hérode (*Matth.*, 2), du massacre des Galiléens dont Pilate a mêlé le sang à celui de leurs victimes (*Luc*, 13, 1), de l'émeute qui a amené l'arrestation de Barabbas (*Luc*, 23, 19), tout comme il relate la décapitation de Jean le Baptiste (*Matth.*, 14, 3-12 ; *Marc*, 6, 17-29). Jésus connaît lui-même ce monde de violence : non seulement la violence des éléments déchaînés (*Marc*, 4, 35 s. et par.), mais surtout la violence d'adversaires qui veulent le lapider (*Jean*, 8, 59 ; 10, 31) et cherchent à le perdre (*Marc*, 3, 6), la violence de la foule qui hurle à la mort (*Luc*, 23, 23 et par.), le trouble,

---

2. Avec d'autres, le Pasteur A. DUMAS insiste sur ce double aspect dans son article « Bible et violence », publié dans *A la recherche d'une théologie de la violence*, Paris, Ed. du Cerf, 1968, p. 9-28. Sur la violence dans la Bible, voir aussi : Claude WIENER, « Y a-t-il une doctrine chrétienne sur la violence ? », dans *La Violence, Recherches et Débats*, n° 59, Desclée de Brouwer, 1967, p. 97-104 ; Xavier LÉON-DUFOUR, art. « Violence », dans le *Vocabulaire de Théologie Biblique*, nouvelle édition (à paraître). Plusieurs données bibliques sont soulignées par Jan Milic LOCHMANN, « Théologie œcuménique de la révolution », dans *Une théologie de la révolution ?*, Genève, Labor et fides, 1968, p. 37-40, et par Richard SHAULL, « Point de vue théologique sur la révolution », dans *L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation, une enquête théologique et œcuménique*, Genève, Labor et fides, 1966, p. 13-28.

l'angoisse et la détresse devant la souffrance et la mort (*Luc*, 12, 50 ; *Jean*, 12, 27 ; *Luc*, 22, 44), les machinations politiques en vue de sa mort (*Luc*, 23, 2 ; *Jean*, 19, 12, 15), la violence religieuse (*Jean*, 19, 7), les outrages et les insultes au cours de la Passion (*Matth.*, 26, 67-68 ; 27, 26-31, 39-44, 50).

« Doux et humble de cœur » (*Matth.*, 11, 29), Jésus annonce la béatitude finale du Royaume comme celle d'un temps où la violence aura définitivement disparu : Dieu « essuiera toute larme de leurs yeux ; de mort, il n'y en aura plus ; de pleur, de cri et de peine, il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé » (*Apoc.*, 21, 4). Messie pacifique annoncé par Zacharie (*Matth.*, 21, 5 ; *Jean*, 12, 15 ; cf. *Luc*, 19, 38 b), il apporte la paix et la réconciliation : « Dieu s'est plu... par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (*Col.*, 1, 19-20 ; cf. 1, 22). « Lui qui est notre paix » (*Ephes.*, 2, 14), proclame la béatitude des « artisans de paix », c'est-à-dire de ceux qui, partout où ils se trouvent, travaillent à faire triompher la paix (*Matth.*, 5, 9), et l'annonce de « la bonne nouvelle de la paix par Jésus-Christ », Seigneur de tous (*Actes*, 10, 36), s'accompagne de l'invitation à vivre « en paix avec tous » dans toute la mesure du possible (*Rom.*, 12, 18). Assurément, Jésus ne donne pas la paix comme le monde la donne (*Jean*, 14, 27), et la réconciliation qu'il opère sur la Croix ne saurait se réduire à la bonne entente d'une personne avec ses proches : la paix et la réconciliation messianiques sont le don que Dieu nous fait dans le sacrifice de Jésus-Christ par la rédemption du péché ; elles surmontent la séparation des hommes d'avec Dieu par le pardon du péché et le don de la grâce, les divisions religieuses entre Juifs et païens et les antagonismes qui règnent entre les hommes, tous objets de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ. Est-ce à dire que la foi en Jésus-Christ, prince de la paix, et le don de la réconciliation et de la paix messianiques n'aient rien à voir avec la question qui nous préoccupe, la violence, en ce temps intermédiaire qui va de la résurrection à l'avènement glorieux du Fils de l'homme où

la paix du Christ et la réconciliation atteindront leur pleine dimension ? Certes non. Si, comme l'écrivait H. Roux, il est impossible « de confondre la paix promise comme résultat du règne de Christ avec celle qui est recherchée ou désirée par les hommes quels que soient les idéologies ou les intérêts qui les inspirent », cette distinction est précieuse : elle nous garde de la tentation d'absolutiser la paix et la réconciliation humaines réalisées en un temps de l'histoire et en un lieu du monde en les identifiant sommairement avec la paix et la réconciliation données en Jésus-Christ et nous oblige à considérer ces dernières comme la réalité en fonction de laquelle il faut continuellement mesurer et « critiquer » ces réalisations historiques toujours limitées et imparfaites. Par ailleurs, si « ce monde est celui où, déjà maintenant, Jésus-Christ est venu « réconcilier toutes choses » et manifester sa victoire sur le péché et la mort » [3], c'est aussi dès maintenant que l'Eglise et les chrétiens qui la composent doivent manifester la réalité de la paix et de la réconciliation qu'il nous donne, paix et réconciliation qui englobent, sans s'identifier totalement avec elle, la mise en œuvre de la justice et de l'amour fraternel (*Is.*, 32, 17 ; *Matth.*, 5, 23-24) : sous peine de se renier lui-même, le chrétien sera toujours celui dont le témoignage manifestera la paix et la réconciliation messianiques, et par le style de son engagement et par son action dans les relations de justice, d'amour et de paix qui s'instituent entre les hommes. Devant une situation qui fait violence aux hommes, c'est, finalement, au nom de cette paix et de cette réconciliation messianiques qu'il agira pour la dénoncer et la contester ; et, dans l'éventualité d'une participation à une action de violence, c'est la foi en ces réalités qui lui demande d'inscrire, au cœur même de cette action, l'exigence de la réconciliation entre les hommes et le souci réaliste de l'avènement d'un ordre véritablement plus juste et plus humain.

3. Art. « Paix », dans le *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1954, p. 214 ; voir également X. LÉON-DUFOUR, art. « Paix », et Léon ROY, art. « Réconciliation », dans le *Vocabulaire de Théologie Biblique*.

Messie pacifique, Jésus n'en adopte pas moins certains comportements qui revêtent un aspect de violence. Tout d'abord, la violence du prophète qui dénonce l'hypocrisie religieuse, la vanité et l'injustice (*Matth.*, 23, 13-36 ; *Marc*, 7, 6-13) : « Méfiez-vous des scribes... qui dévorent les maisons des veuves et, en apparence, prient longuement » (*Luc*, 20, 46-47) ; « Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, parce que... vous avez laissé les points les plus graves de la Loi : la justice et la miséricorde et la bonne foi » (*Matth.*, 23, 23). Cette violence prophétique se manifeste aussi dans l'expulsion des vendeurs du Temple : Jésus y agit en prophète réformateur reprochant aux marchands, en même temps que la malhonnêteté de leur commerce (*Matth.*, 21, 13 et par.), la profanation de la maison de son Père par l'introduction du négoce (*Jean*, 2, 16) ; il accomplit surtout le geste du Messie purificateur du culte de Dieu (*Mal.*, 3, 1-4), réalisant la prophétie de Zacharie concernant la fin des temps (*Zach.*, 14, 20-21) : son geste est à la fois réalisation de ces prophéties et prophétie en action de leur accomplissement. Est-on autorisé à tirer de ce geste de Jésus chassant les marchands et le bétail hors du Temple et bousculant les tables des changeurs un argument important pour une réflexion théologique sur la violence ? Si l'on tient compte des actions symboliques qui accompagnaient la prédication des prophètes et du « volume » de cet acte de Jésus, il ne semble pas qu'il soit sérieux de le faire : l'intérêt se situe essentiellement dans la révélation que Jésus fait de sa personne à travers ce geste messianique et dans le dialogue qui suit au sujet de la destruction et du relèvement du Temple. Sans être négligeable dans une réflexion sur la violence, l'expulsion des vendeurs ne paraît pas susceptible de fournir un argument décisif.

Mais il y a plus : dans un monde où la violence est partout présente, Jésus, par l'annonce de l'Evangile, introduit lui-même un principe de division et de violence en même temps qu'un ferment de contestation et de transformation. Appelant à la conversion et à ce choix décisif qu'est la foi en sa personne et à l'Evangile, Jésus apporte par le fait même,

la division et le glaive : « Je ne suis pas venu jeter la paix, mais le glaive » (*Matth.*, 10, 34-36 ; *Luc*, 12, 51-53). La haine mortelle que suscitera sa parole ne lui sera pas réservée, elle atteindra aussi ses disciples : « Vous serez haïs de tous à cause de mon nom » (*Marc*, 13, 13). « Le serviteur n'est pas plus grand que son seigneur ; s'ils m'ont persécuté, vous aussi, ils vous persécuteront » (*Jean*, 15,20 ; cf. *Matth.*, 5, 10-12). Par la proclamation des Béatitudes, le don aux hommes, créés à l'image de Dieu, de la filiation divine, le commandement nouveau, Jésus suscite sans doute l'opposition, mais surtout il introduit positivement, en chacune des personnes et dans tout ce qui touche les relations sociales entre les hommes, un ferment, qui est un appel constant à la conversion personnelle comme à la transformation des liens sociaux et politiques dans le sens du respect et de l'amour des hommes (cf. *épître à Philémon*, *épître de Jacques*, *1re épître de Jean*) : cet aspect essentiel du message de Jésus est trop connu pour qu'il soit nécessaire de le développer ; encore fallait-il le souligner dans une analyse comme celle-ci.

Venu proclamer l'évangile de la paix messianique et de la réconciliation dans un monde marqué par la violence, Jésus vainc la violence et fait aux hommes ce don de la paix et de la réconciliation au moment même où, humainement parlant, assumant sur lui les effets de la violence, il est vaincu par elle : dans le don suprême de lui-même, il révèle l'amour de Dieu pour les hommes et accomplit la réconciliation (*Jean*, 3, 16 ; *Rom.*, 5, 6-8 ; *Luc*, 22, 19-20 et par.). « La croix ne nie pas douloureusement la violence, mais est sa mystérieuse mutation, son incroyable retournement »[4]. C'est ici, sans doute, que nous touchons à ce que le message chrétien nous dévoile de plus profond sur l'Evangile et la violence. C'est ici aussi que le disciple se sait appelé, à la suite de Jésus, à donner sa vie et à porter la croix à la suite de son Maître (*Matth.*, 10, 38 ; *Luc*, 14, 27).

---

4. A. DUMAS, art. cit., p. 19.

2. *Le Royaume*

En fonction du thème de cet article, trois points retiendront notre attention à propos du Royaume.

On cite souvent le logion de *Matth.*, 11, 12 : « Depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant le royaume des Cieux souffre violence et des violents le dérobent ». S'il est clair que ce texte et son correspondant lucanien signifient que l'ère du Royaume est désormais ouverte[5], les détails du logion demeurent obscurs. Le texte de Luc, plus clair : « Depuis lors, le royaume de Dieu est annoncé et tout (homme) y entre par violence », est une interprétation de cette parole ou, du moins, il en souligne un aspect, en cohérence avec la prédication de Jésus, à savoir l'effort exigeant demandé au croyant pour prendre le chemin qui mène à la Vie (*Matth.*, 6, 33 ; 7, 13-14 et par.). Cette sorte de violence que l'homme doit se faire à lui-même pour « entrer par la porte étroite » (*Luc*, 13, 24) est une requête évangélique qui n'éclaire pas de façon directe la question de la violence dans le domaine social. Le texte de Matthieu est l'objet d'interprétations diverses. R. Schnackenbourg l'entend de la manière suivante : « Le Règne de Dieu arrive avec force et puissance, et des hommes forts, violents, s'en emparent, c'est-à-dire veulent en devenir participants »[6]. Ainsi interprété, le logion souligne la puissance du Royaume qui vient, la force immanente au Règne de Dieu qui se fraie un chemin, et les efforts faits pour y entrer par ceux qui ont faim et soif de salut : il ne contient rien qui nous renseigne immédiatement sur le problème de la violence. Pour d'autres, le logion exprimerait que l'on essaie de faire violence au Règne de Dieu et que ses adversaires, des violents, tentent de le ravir aux hommes pour les empêcher d'y entrer : pas plus que la précédente, cette interprétation, selon laquelle la parole de Jésus ne traite que de la violence opposée au Règne qui vient et aux hommes qui cherchent

---

5. R. DEVILLE et P. GRELOT, art. « Royaume », *V. T. B.*, c. 954.
6. R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu, essai de théologie biblique*, Paris, Ed. de l'Orante, 1965, p. 111.

à entrer dans le Royaume, n'apporte de lumière sur le problème qui nous occupe. Faut-il s'arrêter à l'interprétation selon laquelle le logion ferait allusion, de façon péjorative, à « la mauvaise violence de ceux qui veulent établir le Royaume par les armes (les Zélotes) »[7] ? Elle n'est pas la plus probable, mais, à supposer qu'elle soit exacte, elle ne fournirait pratiquement pas de données nouvelles par rapport aux paroles et aux gestes par lesquels Jésus refuse la tentation du zélotisme dans l'accomplissement de sa mission. Il ne semble donc pas que ce texte contienne un enseignement intéressant de façon directe le problème actuel de la violence ni même, éventuellement, une donnée originale éclairant l'attitude de Jésus envers les Zélotes.

Un aspect plus fondamental du Royaume mérite d'être mis en relief. Il s'agit des voies par lesquelles les hommes accueillent le Royaume. Plus d'une fois l'Evangile les indique : elles s'appellent la conversion, la foi en l'évangile et d'abord en Jésus qui l'annonce, l'esprit des Béatitudes, la nouvelle naissance, la suite du Christ (*Marc,* 1, 15 ; *Actes,* 8, 12 ; *Matth.,* 5 ; *Jean,* 3, 3-5 ; *Matth.,* 10, 38-39), etc. L'important est ici de souligner que le Royaume advient non par le biais de quelque contrainte extérieure, mais par l'accueil libre du don qu'il représente et la conversion libre du « cœur » et de la vie à Jésus-Christ et à l'Evangile. Si, pour tout homme et donc aussi pour tout chrétien, le changement des structures, si importantes que soient celles-ci, ne peut être le terme de l'action et s'il doit voir, par-delà ce changement, les possibilités qu'il ouvre quant à la qualité des relations entre les hommes, le chrétien, connaissant par la foi l'ampleur du dessein de Dieu et la profondeur avec laquelle Dieu qui fait advenir le Royaume atteint l'homme intérieur, sait que la transformation du monde passe par la réalité de la conversion du cœur des hommes : ni la violence, ni même la mise en place de meilleures structures qu'elle peut

---

7. Interprétation citée parmi plusieurs autres dans la Bible de Jérusalem.

permettre ne sauraient jamais constituer les limites de son horizon.

Il faut, enfin, mettre en valeur un double refus de Jésus dans les voies qu'il choisit pour faire advenir le Royaume : le refus de s'engager dans les voies du messianisme temporel et de céder à la tentation du zélotisme, et le refus de la violence. Jésus a vécu en un temps où le blocage du politique et du religieux sévissait aussi bien dans le monde païen que dans le monde juif. Etant donné ce qu'avait été l'histoire du peuple élu, on ne peut s'étonner de ce que les espérances messianiques de beaucoup de ses contemporains juifs aient été colorées par l'attente d'une libération politique ; ces aspirations trouvaient leur expression la plus dure dans le parti zélote qui donnera plus tard les sicaires (hommes du glaive)[8]. Comme l'écrit O. Cullmann, Jésus a considéré comme une tentation satanique « la conception messianique qui était représentée par les zélotes et qui confond le Royaume de Dieu avec un Etat terrestre dominant le monde »[9]. Jésus a refusé d'être le champion du messianisme politico-religieux dont rêvait son peuple, pour s'engager dans les voies du messianisme du Serviteur souffrant et glorifié : l'expérience et l'engagement spirituels de Jésus au moment de la tentation contiennent ce refus d'être le messie temporel et politique attendu par beaucoup (*Matth.*, 4, 8-10) ; volontairement, il se dérobe à la foule qui, reconnaissant en lui « le prophète qui vient dans le monde », veut s'emparer de lui pour le faire roi, et c'est la crise galiléenne où la foule, déçue du type de messianisme qui est le sien, l'abandonne (*Jean*, 6, 14-15, 60 s.) ; c'est dans le même esprit qu'il traite de « Satan » (*Marc*, 8, 31-33) Pierre qui regimbe devant l'annonce de la mort et de la résurrection du Fils de l'homme ; la réponse sur l'impôt dû à César tend, elle aussi, à dissiper

---

8. Voir, à leur sujet, O. CULLMANN, *Dieu et César*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, ch. 1 et 2 ; J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, Ed. du Cerf, p. 105, 109, 263.

9. *Op. cit.*, p. 27.

l'équivoque sur la nature du Royaume[10], en même temps qu'elle contient, sinon une pointe polémique contre les Zélotes, du moins une prise de position qui ne pouvait attirer que leur mésestime, et un refus pratique de prêter son autorité à l'une de leurs revendications[11] ; enfin, la parole sur le glaive, rapportée dans le seul évangile de Matthieu, destiné précisément à des communautés judéo-chrétiennes, paraît bien contenir une condamnation de la violence mise par les Zélotes au service du « royaume » : « Remets ton glaive à sa place, car tous ceux qui prennent le glaive périront par le glaive » (*Matth.*, 26, 52). Même si l'on peut discuter de la justesse de cette dernière interprétation, un fait est certain : non seulement Jésus refuse de s'engager dans les voies d'un messianisme temporel, mais il refuse délibérément la violence comme moyen de faire advenir le Royaume. Il faut ici examiner quelques textes. Luc rapporte la réaction de Jésus devant la suggestion des fils de Zébédée de faire descendre le feu du ciel sur un village samaritain qui se montre inhospitalier (9, 52-56). Les inimitiés entre Samaritains et Juifs (Jésus et ses compagnons se rendaient à Jérusalem), et entre Samaritains et Galiléens suffisent à expliquer ce refus d'hospitalité, et rien n'indique que Jésus ait voulu s'arrêter dans ce bourg pour y annoncer la bonne nouvelle : seul un léger indice pourrait être avancé dans ce sens, à savoir le fait que Jésus adopte lui-même l'attitude qu'il a prescrite aux Douze lors de leur envoi en mission en partant vers un autre bourg (9, 5 et 56). Mais la formulation lucanienne, inspirée de la geste d'Elie (2 *Rois*, 1, 10-16), évoque le châtiment appelé par le prophète sur les envoyés du roi Ochozias, coupable d'idolâtrie, et suggère que le châtiment envisagé par Jacques et Jean est destiné à punir les villageois d'avoir refusé d'accueillir Jésus comme envoyé de Dieu. La réponse du Christ est catégorique : non seulement il exclut de s'imposer par la violence, mais

---

10. G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris, Ed. du Cerf, 1968, p. 153-154.

11. Cf. O. CULLMANN, op. cit., p. 38.

il réprimande les disciples pour leur suggestion malencontreuse, réprimande du même type que celle qu'il adresse à Pierre lorsque celui-ci, s'insurgeant devant l'annonce des souffrances du Fils de l'homme, manifeste un état d'esprit contraire à celui de l'Evangile (*Marc,* 8, 33). Un autre passage, également propre à Luc et situé immédiatement avant le récit de l'agonie, demande attention : Jésus, qui annonce sa mort prochaine aux disciples, « leur dit : « Mais maintenant, celui qui a une bourse, qu'il la prenne, de même aussi une besace, et celui qui n'en a pas, qu'il vende son manteau et achète un glaive... » Ils dirent : « Seigneur, voici deux glaives ici. » Il leur dit : « C'est assez. » (*Luc,* 22, 36-38). L'exégèse de ce texte sur l'achat du glaive est difficile, et J.-J. von Allmen estime n'en avoir trouvé aucune interprétation satisfaisante[12]. Sans vouloir combler cette lacune, on peut faire les observations suivantes. Le sens général du texte est clair : avec la passion et la mort, qui marqueront pour Jésus l'accomplissement de sa mission de Serviteur souffrant (22, 37), va commencer un temps où les disciples connaîtront, dans leur vie apostolique, l'insécurité et la persécution. La parole sur l'achat du glaive ne constitue pas une consigne à interpréter littéralement, comme le font les disciples dans leur réponse, et cela même si, effectivement, l'un des glaives dont ils parlent a servi à frapper le serviteur du Grand Prêtre (*Luc,* 22, 50) : sinon, il faudrait admettre, sur la foi d'un texte difficile, que le Christ aurait donné pour consigne aux disciples de se procurer leur nourriture à la pointe de l'épée, qu'il aurait envisagé de livrer une sorte de combat pour l'honneur avant de se laisser arrêter ou qu'il aurait donné un ordre qu'il devait rapporter dès que celui-ci aurait reçu un commencement d'exécution, toutes choses qui paraissent difficilement pensables et ne semblent pas être en cohérence avec les passages plus clairs de l'Evangile. Enfin, la parole : « C'est assez. » n'est pas à entendre comme une approbation de la réponse fournie par les disciples : elle est à rapprocher de l'intervention de Jésus lors

---

12. *Vocabulaire Biblique,* p. 118.

de l'arrestation : « Laissez ; cela suffit. » (*Luc*, 22, 51), par laquelle le Christ signifie qu'il ne veut pas de voies de fait comme celle que vient de commettre Pierre sur le serviteur du Grand Prêtre ; et l'on peut comprendre les mots : « C'est assez. », soit, avec P. Benoit, au sens de : « Vous ne me comprenez pas, ce n'est pas de cela que je parle. »[13], soit plutôt, avec O. Cullmann, comme le refus d'une attitude de violence semblable à celle des Zélotes[14]. Ce passage, qui annonce le temps d'hostilité et de violence que connaîtront les disciples, ne saurait donc fournir de fondement sérieux à l'usage de la violence dans l'exercice de la mission ; bien mieux, il constitue probablement un net refus de la violence de la part de Jésus. Si *Luc*, 22, 35-38 comporte des obscurités, il n'en va pas de même des textes de l'arrestation, où le refus de la violence est exprimé sans aucune ambiguïté par Jésus (*Matth.*, 26, 52-54 ; *Luc*, 22, 51 ; *Jean*, 18, 11) après que Pierre a tiré le glaive et frappé le serviteur du Grand Prêtre. Dans l'évangile de Matthieu, trois motifs appuient explicitement ce refus : le premier est une sorte d'appréciation de sagesse, formulée à la manière d'un dicton et nuancée d'une pointe polémique envers les Zélotes : « Tous ceux qui prennent le glaive périront par le glaive. » (26, 52) — cette appréciation de sagesse sur l'enchaînement de la violence n'est sans doute pas un jugement de Jésus sur le sort qui attend ceux qui prennent le glaive, et il ne s'impose pas, encore que ce soit possible, de voir dans la fin du verset « une allusion à la puissance répressive légitime quoique provisoire, de la police officielle »[15] — ; le second motif est la possibilité pour Jésus de recourir, s'il le désirait, à la puissance du Père (26, 53) ; la dernière raison, tout à fait à sa place dans l'évangile de Matthieu, est la nécessité pour Jésus d'accomplir les Ecritures en passant par la passion (26, 54). Luc

13. P. BENOIT, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris, Ed. du Cerf, 1966, p. 55.

14. O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 36-37.

15. P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963, p. 386.

relève le geste de Jésus guérissant le serviteur blessé et met une nouvelle fois en relief la bonté du Christ, au moment justement où il refuse que l'on se serve du glaive pour lui éviter les souffrances et la mort. Quant au quatrième évangile, il donne comme motif au refus de la violence le souci du Christ de boire la coupe que lui a donnée le Père, et ce refus du glaive contribue à souligner, avec les autres détails de l'arrestation, la liberté souveraine de Jésus dans sa passion. Le refus du Christ d'entrer dans les voies du messianisme politico-religieux en cédant à la tentation du zélotisme et son refus délibéré d'utiliser la violence comme moyen pour faire advenir le Royaume sont précieux pour notre recherche. Encore faut-il se garder de majorer indûment leur portée. Certes, ni l'une ni l'autre de ces attitudes n'apporte quelque justification à l'usage éventuel de la violence. De même, la volonté du Christ de ne pas laisser d'équivoque quant à la nature de son messianisme, son obstination à ne pas céder à la tentation du zélotisme, son refus d'user de la violence pour forcer à la conversion ou de la voir utilisée pour contrecarrer sa mission de Serviteur souffrant excluent la violence de tout ce qui a pour finalité propre l'avènement du Royaume. Tout cela, néanmoins, ne tranche pas, de soi, la question de savoir si un certain usage de la violence peut, ou non, se justifier dans le domaine politique et social.

3. *Le commandement nouveau*

La charité demeurera toujours le signe auquel on reconnaîtra les disciples du Christ (*Jean* 13, 34-35), et l'on ne peut faire une réflexion, même sommaire, sur l'Evangile et la violence sans se référer au commandement nouveau : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés. Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (*Jean* 15, 12-13). Dans les limites de cet article, après quelques remarques générales à propos de la loi nouvelle, on se contentera d'en souligner quelques aspects en relation avec la question qui nous préoccupe.

En donnant aux siens le commandement d'amour, Jésus n'entend pas abolir, mais accomplir la Loi (*Matth.*, 5, 17) :

la charité est « la loi dans sa plénitude » (*Rom.*, 13, 10), elle englobe donc toutes les exigences de la justice. Jésus condamne les violations de la justice (*Matth.*, 23, 23 ; *Luc*, 20, 46), et, d'un ton qui évoque la prédication des prophètes, Jacques vitupère les riches qui se sont montrés injustes : « Le salaire dont vous avez frustré les ouvriers qui ont fauché vos champs crie, et les clameurs des moissonneurs sont parvenues aux oreilles du Seigneur des Armées » (*Jacques*, 5, 4). La foi et l'amour demandés par l'Ancien Testament à celui qui se voulait fidèle à Yahvé impliquaient la pratique de la justice et du droit : « Ton père pratiquait la justice et le droit... Il jugeait la cause du pauvre et du malheureux. Alors tout allait bien. Me connaître, n'est-ce pas cela ? — oracle de Yahvé » (*Jer.*, 22, 15-16) : dans le Nouveau Testament, sans justice ni amour des frères, il n'y a pas d'amour de Dieu (*1 Jean*, 3, 10 ; *2 Tim.*, 2, 22).

On peut encore faire deux observations à propos du commandement d'amour donné aux siens par Jésus. D'une part, le Christ se montre beaucoup plus radical dans ses exigences que l'Ancien Testament : c'est ce que montrent, en particulier, les antithèses du Sermon sur la montagne (*Matth.*, 5, 31-48) et la mesure qu'il donne à l'amour dont doivent aimer ses disciples, aimer comme lui-même les a aimés (*Jean*, 13, 34). D'autre part, de même que, dans les Béatitudes, Jésus se situe à l'opposé d'une manière habituelle d'envisager le bonheur, de même, avec le commandement d'amour, il prend le contre-pied de tout un monde de violence : « A la vengeance exercée « soixante-dix-sept fois » par Lamek, Jésus répond par l'appel à pardonner le même nombre de fois (*Matth.*, 18, 22) ; à la loi du talion, il réplique par le précepte de ne pas tenir tête au méchant (*Matth.*, 6, 38-42) »[16] ; à la haine, il substitue l'amour des ennemis.

Après ces remarques générales, il n'est sans doute pas inutile de souligner quelques aspects du commandement d'amour donné aux disciples.

16. C. Wiener, *art. cit.*, p. 101.

Le Décalogue interdisait le meurtre : « Tu ne tueras pas. » (*Ex.*, 20, 13), et l'Ancien Testament fondait ce précepte divin sur la dignité de l'homme créé à l'image de Dieu (*Gen.*, 9, 6). Sans doute s'agissait-il en *Ex.*, 20, 13, du meurtre et non de la peine de mort ou de la guerre, mais, comme l'écrit C. Wiéner[17], « ces mots sont de ceux qui font leur chemin dans la conscience humaine et y font naître une soif d'absolu ». Jésus reprend à son compte cette interdiction du meurtre, mais il va plus loin : il condamne toute manifestation de colère contre un frère et invite à la réconciliation avec celui qu'on a blessé (*Matth.*, 5, 21-24) ; il donne aussi, comme le montre l'ensemble du message, un fondement encore plus profond à l'amour du prochain en faisant aux hommes créés à l'image de Dieu le don de la filiation divine (*Jean*, 1, 12).

La loi du talion : « Œil pour œil, dent pour dent » (*Ex.*, 21, 24) avait, en son temps, marqué un progrès car elle limitait les excès de la vengeance dont *Gen.*, 4, 24 se fait l'écho. Mais dans son application, elle pouvait aussi devenir une traduction de l'esprit de vengeance. En la refusant, Jésus refuse la violence-vengeance ; au lieu de cela il demande aux siens qui pourraient être tentés de céder à la réaction de se défendre en ripostant, de ne pas résister au méchant (*Matth.*, 5, 30-42). La prédication apostolique développe ce principe, applicable au chrétien comme tel ou à l'Eglise persécutée, suivant une double ligne : plus que de chercher à défendre ses droits contre le méchant en rendant le mal pour le mal, en se faisant justice à soi-même et, finalement, en se laissant vaincre par le mal, il faut bénir, et non maudire, et vaincre le mal par le bien (*Rom.*, 12, 14-21) ; accepter de souffrir tout en faisant le bien, à l'exemple du Christ qui a souffert pour nous, alors qu'il n'avait pas commis d'injustice, afin que, morts à nos fautes, nous vivions pour la justice (*1 Pierre*, 2, 18-25).

Mais, dans ses exigences d'amour fraternel, Jésus va

---

17. *Art. cit.*, p. 99.

jusqu'aux racines du mal : il ne s'en tient pas à l'extérieur, il va au plus profond du cœur de l'homme. Il refuse la haine, prescrit l'amour des ennemis, la prière pour les persécuteurs et le pardon (*Matth.*, 5, 43-47 ; 6, 12), et il donne lui-même l'exemple (*Luc*, 23-34). S'il demande tout cela, c'est afin que ses disciples vivent à l'imitation du Père céleste (*Matth.*, 5, 45) dont ils doivent manifester l'amour pour tous les hommes.

Ces aspects de la loi d'amour appellent une dernière remarque : en donnant aux siens le commandement nouveau, Jésus leur donne un commandement qui est, inséparablement, exigence d'une transformation du « cœur » (exclusion de la haine, pardon, prière pour les persécuteurs, amour des ennemis) et exigence de traduire concrètement dans la vie l'amour de Dieu pour les hommes (« Mettez la parole en pratique. » *Jacques* 1, 22 ; 2, 14 ; « N'aimons ni de mots ni de langue, mais en actes, véritablement. » *1 Jean*, 3, 18 ; 4, 21 ; *2 Jean*, 6 ; etc.).

Quelle lumière ces textes qui concernent le commandement nouveau apportent-ils à notre souci de fidélité au Christ dans un monde qui s'interroge sur la violence ? Tout d'abord, ils expriment, sans échappatoire possible, que ce qui doit animer le cœur, le comportement et le témoignage des chrétiens est un amour profond des autres enraciné dans et animé par l'amour que Dieu porte aux hommes et que tout sentiment, comportement ou témoignage qui, finalement, n'a pas sa source en cet amour n'est pas chrétien. Par là-même, la haine, l'esprit de vengeance et les actes qui nieraient en l'homme l'image de Dieu apparaissent clairement comme anti-évangéliques. L'exigence de concrétiser l'amour du prochain appelle les fidèles du Christ à être au premier rang des hommes qui travaillent à faire disparaître les situations qui font violence aux hommes et aux peuples. Qu'en est-il de l'usage de la violence ? Dans les relations individuelles ou dans les relations des chrétiens comme tels ou de la communauté chrétienne, même persécutée, avec le

monde, les textes ne lui font pas place[18]. Qu'en est-il de la violence dans le domaine social ? Au risque de paraître prendre mille précautions, il semble honnête de faire ici plusieurs remarques. La connivence entre l'Evangile et tout ce qui est amour des ennemis, pardon des injures, vie fraternelle, sens de la justice invite à ne pas adopter facilement l'usage de la violence, pas plus qu'il ne permet de se fermer les yeux sur les situations de violence faites aux hommes. De prime abord, l'Evangile ne paraît pas favoriser la violence : bien au contraire, à première lecture, il l'exclut. Les exigences concrètes du commandement d'amour invitent, dans une action violente comme dans toute autre, à voir où celle-ci mène et à juger, en fonction de nos frères, si elle permettra plus réellement de les aimer. Il faut enfin faire observer que, ni dans les évangiles, ni dans les autres écrits néo-testamentaires, ne semblent envisagées l'hypothèse d'une action collective susceptible de promouvoir un nouvel état de relations entre les hommes ni *a fortiori* l'éventualité d'une action collective de forme violente susceptible de modifier les structures et d'en faire surgir de nouvelles : ne pas tenir compte de ce fait pourrait conduire, par exemple, à refuser, à partir de *1 Pierre,* 2, 18 (« Vous les domestiques, soyez soumis à vos maîtres, avec une profonde crainte, non seulement aux bons et aux bienveillants, mais aussi aux difficiles »), toute possibilité de participer à une grève justement motivée, interprétation dont le littéralisme n'aurait pour égal que la faiblesse exégétique et l'inexactitude évangélique. Un tel exemple invite à la prudence avant de prononcer qu'un comportement est contraire à l'Evangile. Si paradoxal que semble le rapprochement des termes, il faut affirmer qu'il ne peut y avoir de violence chrétienne qu'animée par l'amour du prochain et fondée sur l'amour de Dieu pour les hommes. Devant une situation de violence qui crie vers le ciel, la fidélité à l'amour de Dieu, qui certainement demande aux croyants de travailler à y mettre un terme, est-elle susceptible

---

18. On laisse évidemment de côté les questions classiques sur la légitime défense et les autres problèmes du même genre.

de prendre pour s'exprimer les voies de la violence sociale ? L'Evangile ne nous fait pas répondre facilement oui, mais on n'oserait pas affirmer qu'il nous oblige toujours à répondre non. Quelle que soit la réponse, il nous oblige toujours à la faire en fonction du commandement nouveau.

4. *Attitude envers l'Etat*

L'interrogation sur la violence sociale n'est pas sans rapports avec la question de l'attitude chrétienne envers l'autorité politique. Comme on ne saurait envisager de traiter ici ce problème, on en évoquera brièvement quelques aspects.

Dans l'état du monde aujourd'hui, l'existence d'autorités politiques répond à la condition humaine telle qu'elle a été voulue par Dieu : leur rôle consiste, positivement, à servir les hommes dans la recherche et la promotion du bien commun, négativement, à éviter la prolifération du mal et de l'injustice préjudiciables à ce bien commun, en usant au besoin d'une certaine contrainte, mais non de n'importe quelle contrainte. A ce titre et dans ce rôle, on peut dire qu'elles viennent de Dieu, — ce qui ne les revêt pas d'un « caractère divin » ni ne consacre une forme particulière de système politique, — et le chrétien se soumet à elles, non par servilité, mais par conscience (cf. *Rom.*, 13, 1-7).

C'est ce qui explique pourquoi Jésus, et à sa suite les apôtres, demandent respect et loyalisme envers l'autorité politique dans le juste domaine qui est le sien : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Matth.*, 22, 15-22 ; cf. *1 Pierre*, 2, 13-17 ; *Tite*, 3, 1). Mais, comme on l'a souvent fait remarquer à partir de la seconde partie de cette parole ou de l'ensemble du Nouveau Testament, tout relève de Dieu y compris la manière de servir César et la manière dont César remplit son service du bien commun et de la justice.

Aussi ne s'étonne-t-on pas de constater, en même temps que ce respect et ce loyalisme envers l'autorité civile, l'application au pouvoir politique de la réponse de Pierre au Sanhédrin : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (*Actes*, 5, 29). Dans les prétentions blasphématoires de l'Etat qui se

déifie, l'*Apocalypse* voit une manifestation de Satan que la foi ne permet pas aux chrétiens d'accepter. Certes, « la résistance, dans l'*Apocalypse,* ne vise pas l'existence des institutions de l'Etat ; elle n'est ni révolutionnaire, ni anarchique... elle s'oppose aux exigences, inacceptables pour la foi chrétienne, qu'impose le culte des Césars dans l'empire romain, et spécialement aux exigences de l'empereur Domitien (81-96) »[19], mais « obéir à Dieu » ne se limite pas à l'accomplissement du précepte : « Tu n'auras pas d'autres dieux que moi » (*Ex.,* 20, 3).

Cela conduit à se poser deux questions : dans la mesure où concrètement un pouvoir politique compromettrait gravement le bien des hommes au lieu de le servir, ne serait-on pas en droit d'invoquer le : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » ? Si, dans le monde pécheur où nous vivons, le pouvoir politique peut user d'une certaine contrainte pour empêcher l'injustice de proliférer et mieux servir ainsi le bien commun, entendu, cela va de soi, au sens le plus noble du mot, on peut envisager l'hypothèse où ce pouvoir, au lieu de remplir son service, deviendrait le promoteur de situations qui font violence aux hommes : l'emploi de la violence pour empêcher le pouvoir politique de se transformer en destructeur du bien commun et de la justice ne se trouverait-il pas, dans certains cas, justifié et, finalement, pour les mêmes raisons ? Ces questions ne peuvent se résoudre en quelques lignes, et la théologie morale les a, plus d'une fois, abordées, mais il semblait bon de signaler que les données néotestamentaires permettent de se les poser légitimement.

5. *Le témoignage de l'Eglise*

Avant de conclure, il reste à faire quelques brèves observations au sujet du témoignage de l'Eglise : il suffira de les énoncer, car elles sont bien connues ; elles ne sont pourtant pas sans intérêt dans cette réflexion.

---

19. H. R. SCHLETTE, art. « Etat », dans l'*Encyclopédie de la foi,* Paris, Ed. du Cerf, 1965, t. 2, p. 34.

Les conditions dans lesquelles s'est fait le témoignage de l'Eglise primitive n'étaient pas les mêmes que celles que rencontre l'Eglise d'aujourd'hui. Non seulement, comme il a été dit plus haut, certaines prises de conscience n'avaient pas encore été faites dans le domaine social, mais aussi la petitesse numérique de la communauté chrétienne dans l'immense empire romain et le climat eschatologique dans lequel elle vivait expliquent que l'on ne se sentait pas « tenu d'assumer la responsabilité des organisations transitoires de ce monde »[20]. Cela permet de comprendre pourquoi le Nouveau Testament n'a pas toujours traité les problèmes que nous nous posons aujourd'hui, et nous invite à un effort d'intelligence de la foi pour y répondre dans la fidélité à Jésus-Christ.

Actuellement, comme à l'époque des premières communautés, l'Eglise vit dans le temps de la Pentecôte, entre la Pâque du Christ et son achèvement en gloire, c'est-à-dire en un temps où, par la Pâque du Christ, la violence est radicalement vaincue et où, la rencontrant à chaque instant en nous et dans les situations que nous partageons avec les autres hommes (et ce n'est pas sans poser de problèmes pour notre témoignage), nous avons à signifier par nos paroles et nos actes cette victoire de Jésus-Christ : c'est dans un monde marqué par la violence que l'Eglise, sacrement du salut, a pour mission d'être le témoin qui manifeste la paix, la réconciliation messianique, la réalité de l'amour de Dieu pour tous les hommes.

Corps du Christ, l'Eglise est le véritable témoin du Christ, manifestant dans l'unité de sa communion et dans la variété de la vocation de ses membres, la richesse du mystère et du message de Jésus-Christ (*Ephes.*, 4, 11 s. ; *1 Cor.*, 12). Le rappel de cette complémentarité des charismes dans l'unité de la foi et de la charité n'est pas inutile à propos du témoignage des chrétiens dans un monde où la violence se rencontre à chaque pas : si tous doivent s'efforcer de témoigner de l'amour de Dieu et s'il importe de ne pas négliger les

---

20. R. BULTMANN, cité par H. R. SCHLETTE, *art. cit.*, p. 34.

dimensions collectives de la charité, il n'est pas indispensable que le style de ce témoignage soit le même pour tous.

⁂

En suivant diverses voies d'approche, nous nous sommes interrogés sur l'Evangile et la violence. Au terme de ces analyses et sans en reprendre le détail, on peut tenter de dégager quelques données d'ensemble.

Dans un monde marqué par la violence, le Christ est venu annoncer un message d'amour et apporter la paix et la réconciliation messianiques. Héraut de l'Evangile, il a introduit dans la société et l'histoire humaines un ferment de transformation permanente, y insérant une révélation de la dignité humaine, une hiérarchie des valeurs et une exigence de charité qui constituent un appel incessant à la transformation des cœurs et à l'amour concret des hommes dans les conditions et les structures où ils vivent. Vainqueur de la violence au moment où, apparemment, il était vaincu par elle, le Christ a déjà donné au monde la réalité du salut : la paix et la réconciliation messianiques, la filiation divine, l'amour de Dieu pour les hommes. A sa suite, les disciples sont appelés à témoigner de cet Evangile et à participer au mystère de la croix, connaissant l'insécurité, l'hostilité et la persécution à cause du Fils de l'homme.

Le salut apporté par Jésus-Christ n'est pas un don extérieur : il atteint et transforme le cœur de l'homme. C'est pourquoi l'emploi de la violence pour forcer à la conversion et son usage dans une action dont la finalité directe est l'avènement du Royaume n'ont pas leur place dans l'Evangile.

Dans ce temps intermédiaire où déjà le Christ est vainqueur et où, cependant, la paix et la réconciliation messianiques n'ont pas encore déployé toute leur réalité et se heurtent à la dureté, à l'égoïsme et à la violence du monde, l'Eglise est en mission, sacrement pour les hommes de la paix, de la réconciliation et de l'amour de Dieu manifestés et donnés en Jésus-Christ.

Paix, réconciliation et amour messianiques constituent la référence à laquelle les chrétiens doivent sans cesse se rapporter pour faire progresser dans le sens voulu par Dieu les

réalisations humaines auxquelles ils participent avec les autres hommes et qui restent toujours en-deçà de ce que demande le Seigneur. La manifestation de ces dons du Christ à travers le témoignage des croyants est le signe auquel les hommes peuvent reconnaître l'Evangile et accepter librement de recevoir eux-mêmes le don du Royaume. Enfin, l'inspiration essentielle des disciples est et demeurera toujours la grande nouveauté de l'Evangile : l'amour de Dieu pour les hommes, la charité de cœur et d'action enracinée en Jésus-Christ et constituant pour les croyants la véritable obéissance à Dieu.

Face aux problèmes que pose un monde où la violence est présente, c'est toujours la fidélité au commandement nouveau qui doit inspirer et animer le comportement des chrétiens. C'est elle qui leur demande de travailler à extirper de leur cœur et du monde la haine, la vengeance, la violence qui serait négatrice de la dignité de l'homme ou son emploi pour se faire justice à soi-même dans les relations individuelles ; c'est elle, surtout, qui leur demande de travailler à inscrire dans un monde hostile l'amour des ennemis, le pardon, la reconnaissance et l'amour des hommes, créés à l'image de Dieu et appelés à la filiation divine.

C'est aussi cette fidélité à l'amour de Dieu pour les hommes qui doit aider les chrétiens à trouver un comportement évangélique au milieu des grandes injustices qui marquent le monde. Sans céder aux tentations du messianisme temporel, ils ne peuvent rester passifs et croire que la paix et la réconciliation messianiques n'aient pas à être manifestées devant les grandes injustices du monde. Devant les situations de violence sociale qui crient vers le ciel, les fidèles du Christ sont appelés à témoigner courageusement de la Parole qui démasque l'injustice et sollicite le cœur des hommes pour la faire disparaître ; le commandement d'amour leur demande aussi de prendre très au sérieux les exigences concrètes de la charité et de se trouver au premier rang des hommes qui travaillent à résorber ces situations de violence. Dans cette tâche, le recours à l'action violente est-il compatible avec l'Evangile ? Celui-ci, a-t-on dit, ne nous fait pas répondre facilement oui, mais on n'oserait pas affirmer

qu'il nous oblige toujours à répondre non, et c'est toujours en fonction du commandement nouveau qu'il faut chercher la réponse. En toute hypothèse, ce dernier ne nous permet pas d'envisager isolément la violence ou de la cultiver systématiquement : ce serait se situer hors des perspectives de la béatitude de ceux qui s'efforcent de faire régner la paix. Dans l'éventualité de l'emploi de la violence, le commandement nouveau demande aux chrétiens d'introduire, au cœur même de cette action, l'exigence d'humanisation et de justice, de paix et de réconciliation, d'amour. L'intelligence de ce que la foi et l'amour évangéliques nous demandent de faire aujourd'hui pour les hommes : voilà finalement ce qui permet de répondre. L'Evangile nous met en présence de la personne de Jésus, nous donne la loi nouvelle et l'esprit dans lequel chercher à la vivre, nous indique une ligne générale pour suivre le Christ ; il ne nous apporte pas sur tout des réponses claires : dans les situations données qui sont celles d'aujourd'hui, il nous invite en fonction de cette lumière à faire un effort d'intelligence de la foi et de ce que demande la foi. La manière dont l'Eglise a compris et vécu la foi au cours des siècles peut nous aider dans cet effort ; la manière dont les croyants affrontés aux questions vitales et difficiles du monde réagissent, laïcs et pasteurs, dans la fidélité de leur conscience peut aussi nous aider. C'est l'Eglise en effort d'intelligence de la foi dans le temps qui, se mesurant sans cesse à la réalité du monde et à l'Evangile, doit s'efforcer de répondre. Dans cette optique, ces pages consacrées à l'Evangile avaient pour but de servir à la lecture de quelques textes, en essayant de dégager leur portée et d'indiquer les questions qu'ils laissent ouvertes, et de préciser quelques points de repère fondamentaux pour une réflexion évangélique sur une question actuelle. La conscience de la distance entre ce but et le contenu de cet article fait souhaiter que d'autres travaux plus approfondis permettent de la réduire.

Paul DE SURGY

VALEURS DE LA NON-VIOLENCE

Ce n'est certainement pas moi qui devrais écrire un tel article. Mais voici bientôt vingt ans que je le demande aux professeurs de morale, d'éthique et de philosophie, aux prêtres, aux théologiens et aux évêques, sans jamais l'avoir obtenu.

J'ai découvert le Christ à vingt-huit ans, juste avant mes cinq ans de captivité, durant lesquelles je fus complètement bouleversé en voyant tout l'amour qu'Il avait pour l'homme : « Si Lui aime l'homme à ce point, au point de mourir pour lui, s'Il croit dans l'homme jusque là, est-ce qu'être chrétien ce n'est pas croire dans l'homme comme Lui, et l'aimer comme Lui l'a aimé, c'est-à-dire jusqu'à mourir pour cet homme ? » Et bien qu'y ayant répondu, c'est la question que je posais à tous ; mais, hélas, sans savoir bien la formuler ; travaillant pour gagner ma vie depuis l'âge de onze ans, je n'avais jamais cherché à interpréter une pensée.

Oui, si être chrétien, c'est croire dans l'homme, c'est croire qu'avec la grâce il peut comprendre et se transformer, si être chrétien, c'est le respecter intégralement comme Dieu nous respecte et l'aimer jusqu'à mourir pour lui, alors *en aucun cas* on n'a le droit de l'exploiter, de l'oppresser, de le torturer, ni surtout de le tuer ! Et si : « Ce que vous faites au plus petit, (ce que vous faites à tout homme), c'est à Moi que vous le faites », alors, comme je disais l'an dernier à Buenos Aires, au Général Ongania, président de la République argentine, auquel un évêque me présentait : « Si nous laissons un seul homme mourir de misère ou de faim, nous n'avons plus le droit d'entrer à l'Eglise et de dire : « Mon Dieu je T'aime ». C'est un mensonge, car en cet homme c'est le Christ Lui-même que nous laissons mourir de misère ou de faim ! »

Quelle révolution si nous prenions l'Esprit de l'Evangile à la lettre ! Quand je pense que les chrétiens ont dû attendre l'heure des marxistes pour comprendre que la révolution était nécessaire, c'est une preuve qu'ils n'avaient pas beaucoup de Foi et que pour eux l'Evangile était un livre comme les autres, pour gens intelligents et cultivés. Mais moi qui n'étais ni intelligent ni cultivé, je l'ai trouvé merveilleux ! Il contenait pour moi tout ce qu'il me fallait pour vivre pleinement et faire vivre mes frères pleinement aussi. Car j'ai trouvé qu'il était révolutionnaire comme mon tempérament ; plus révolutionnaire que tous les anarchismes, les socialismes et les marxismes du monde entier. Croire dans l'homme, c'est bien la chose la plus difficile qu'un homme d'aujourd'hui puisse faire, même un révolutionnaire !

Non ! Dans l'Evangile qui est Vérité, l'homme, c'est sacré! Cela est plus qu'une éthique : c'est une vérité ; une vérité révélée par Dieu et pour laquelle Il est mort. C'est une vérité que les hommes n'ont pas encore comprise, bien sûr ; mais surtout une vérité qu'ils n'ont pas encore incarnée. Nous avons tous à la découvrir de toute urgence ! Or, si le Dieu de toute Vérité, Lui qui ne peut pas se tromper, se donne, dans Son Amour le devoir de mourir pour sauver l'homme, jusqu'à quand notre erreur et notre aveuglement nous permettront-ils, aux uns comme aux autres, de croire que pour sauver l'homme, il faut sans cesse en tuer des milliers ?

Cette foi dans l'homme, avec la foi en Dieu, notre Père à tous, est la source principale de la non-violence.

Mon beau-père, M. Kaspar Mayr, un bavarois, qui fut président de l'Action Catholique en Autriche, était un des pionniers de cette vérité. Il témoigna d'elle devant Hitler. Libéré avant l'arrivée des soldats russes, il leur donna ce même témoignage agressif, mais plein d'amour rédempteur, qui paie pour l'autre. Cette vérité est forte. Quand on y croit et qu'on l'incarne, elle est capable de renverser toutes les exploitations, tous les rideaux de fer, toutes les dictatures. Car, cette fois-ci, nous pouvons dire avec force et vérité : Dieu est avec elle, en

elle ! Cette vérité, comme toute vérité, c'est Lui, car Il est la Vérité, comme Il est le Chemin !

Mais, voici que si l'on parle de chemin et de vérité, mille questions nous attaquent de toute part : « Peut-on vraiment la vivre ? Comment la vivre dans notre monde de mensonge et de violence ? Où commencer ? Est-elle efficace ? Avez-vous des preuves ? N'est-ce pas une utopie ? » Et malgré moi je repense à cette phrase de Jésus dans l'Evangile : « Il ne leur sera pas donné d'autre signe que celui de Jonas ! »

Gandhi, Martin Luther King, Danilo Dolci n'avaient pas de preuve. Personne avant eux n'avait essayé. Ils ne savaient rien. Ils n'avaient que leur intelligence et leur cœur pour chercher, comprendre et s'engager. Ils ont compris l'homme, ils ont cru dans l'homme et en Dieu, et ils se sont engagés jusqu'à la mort, sûrs de cette vérité fondamentale que respecter l'homme intégralement dans la lutte contre le mal et l'injustice, c'est sauver le corps et l'âme, c'est sauver l'humanité !

Comme eux, peut-être plus encore, quand j'ai attaqué les erreurs relatives à cette vérité, je ne savais rien. C'est peut-être pourquoi j'ai pu attaquer, avec toute la force de mon cœur et de ma foi, la philosophie et la morale (toujours divisées en deux : individuelle et collective) de notre époque ; l'armée, à travers mon commandant de centre mobilisateur (en 1948, je renvoyais mon livret militaire, mes citations et décorations) ; mon gouvernement à travers la personne de Georges Bidault qui, avant d'être chef de la résistance française avait été en captivité en Allemagne avec moi ; et mon Eglise à travers le cardinal Feltin, le cardinal Ottaviani et de nombreux prélats et théologiens.

J'ai dit : attaqué ! C'est là que je voudrais commencer à parler de la non-violence. Contrairement à ce qu'on a encore l'habitude de croire, un homme qui ne fait rien contre le mal et l'injustice *n'est pas un non-violent.* Celui qui accepte ou tolère l'injustice est complice de l'injustice et donc de la violence établie. C'est donc un violent qui s'ignore.

En 1957, sur la Place Rouge à Moscou je disais à mes

camarades soviétiques : « Dès que nous découvrons, dès que nous voyons une injustice, nous devenons responsables — nous recevons une responsabilité — et nous devons voir comment faire cesser cette injustice. Notre premier devoir est de la dénoncer énergiquement, mais avec respect et amour, quoi qu'il doive nous en coûter. Si nous nous taisons, si nous ne disons rien : *nous devenons complices par notre silence.* Et si nous ne faisons rien contre cette injustice nous sommes des lâches. Etre un homme c'est prendre sa responsabilité à cette hauteur, dans toutes les circonstances et dans tous les pays du monde. Si vous, vous faites cela à l'Est, si nous, nous faisons cela à l'Ouest, le monde entier va changer et bientôt nous trouverons un chemin de dialogue qui nous permettra de construire ensemble un monde où l'homme sera vraiment respecté et aimé ».

C'est là, la première action de la non-violence : *dire la vérité avec justice, force et amour :* « La Vérité vous libèrera », dit Jésus. Or, nous nous laissons sans cesse lier au mal et à l'injustice par le silence. Il faut dire la vérité par la parole et par les actes ; il faut comprendre que les responsables ou les coupables ne peuvent pas comprendre. Si pour nous faire comprendre les choses vraies, il faut qu'un Dieu meure sur la croix, nous devons nous rendre enfin compte qu'il n'est pas si facile que ça de comprendre la vérité et la justice. Et qu'il nous faut déployer toutes les méthodes légitimes (que nous cherchons et connaissons très peu tellement est grande notre confiance dans la violence) pour qu'ils puissent voir et comprendre leur culpabilité ; et ces méthodes nous aident à comprendre notre propre responsabilité dans l'erreur ou l'injustice commise.

Mais, me direz-vous, croyez-vous que, lorsqu'ils auront vu et compris leurs injustices, ils cesseront ou bien se retireront ? Je dis que si nous avons bien fait le travail avec vérité, justice et amour, je certifie qu'ils se retireront, même s'il faut les aider comme Jésus chassant les vendeurs du temple. Mais là, je vous arrête, car cette figure a servi hypocritement à justifier toutes les violences et toutes les guerres.

Or, au contraire, *c'est une figure parfaite de la non-violence,*

car contrairement à ce que voudraient nous faire croire certains théologiens, ce n'est pas un coup de sang subit et irraisonné que Jésus a eu brusquement et ce n'est pas grâce à la violence de son fouet, dont seul Jean parle, qu'il a fait sortir les vendeurs. Jésus qui voit tout, voit ces vendeurs depuis au moins l'âge de douze ans. Il les connaît. Et, au moins depuis son entrée dans la vie publique, il leur parle. Jamais pour les flatter, mais pour leur *dire la vérité.* Il travaille leur conscience. Jusqu'au jour où Il se rend compte, où Il voit que le travail est fait. Alors, avec toute l'autorité que Lui donne la Vérité et la Justice qu'Il incarne, Il les chasse, car ils n'ont pas encore le courage d'accomplir ce qu'ils ont compris. Point n'est besoin qu'Il les frappe. Sa juste colère leur suffit. Mais pour pouvoir dire la vérité avec justice, force et amour, il faut refuser de pactiser avec l'injustice, il faut refuser d'en être complice par le silence, par la coopération ou la collaboration. Et *c'est la deuxième action* de la non-violence : *refuser de collaborer à l'injustice,* car le mal et l'injustice ne peuvent s'accomplir que si des centaines, des milliers d'hommes les tolèrent, les acceptent et y participent par ignorance coupable, par intérêt, par bassesse ou lâcheté.

Lorsque les Noirs américains de Montgomery en Alabama firent cette fameuse grève des autobus qui ébranla l'Amérique et devait durer plus d'un an, elle marqua le début d'une formidable prise de conscience pour tout un peuple et peut-être pour le monde entier.

Or, contrairement à ce que nos schémas de violence nous font croire, ce n'était pas contre les Blancs que les Noirs ont fait cette grève. Martin Luther King savait, parmi beaucoup d'autres vérités, que la ségrégation dans les autobus, comme toute injustice, ne peut exister que si nous l'acceptons et y participons. Or un homme, et à plus forte raison un chrétien, ne doit jamais participer à une injustice, quelles qu'en soient les conséquences. Et c'est d'abord pour refuser leur participation à cette injustice que cinquante mille noirs se sont mis à marcher à pied à leur travail et à leur école. Lorsque les Blancs les

virent marcher ainsi, ils éclatèrent de rire : « Si c'est tout ce qu'ils ont trouvé comme moyen de lutte, ce n'est pas bien méchant. Ces Noirs, c'est vraiment des pauvres types ! » Mais bientôt les compagnies s'affolèrent. L'une d'elle était au bord de la faillite ! Il leur fallut négocier. Et les Noirs demandèrent la transformation des lois et des structures injustes.

Mais écoutez ce qu'une grand'mère Noire répondait à des Blancs qui se moquaient d'elle : « Alors la petite mère, on n'est pas fatigué de marcher à pied. » — « Si, répondit-elle, je suis très fatiguée de marcher sur mes vieilles jambes. Mais voyez-vous, je marche pour mes petits-enfants, pour qu'ils soient libres un jour. Et puis, je marche en repentance de mon péché, de ma lâcheté d'avoir toléré et participé si longtemps à l'injustice de la ségrégation. Et puis, je marche aussi pour vous ! Car lorsque j'aurai payé pour vous la facture, comme le Christ a payé la nôtre sur la Croix, vous, Blancs, vous comprendrez cette injustice que nous, Noirs, comprenons si bien. » Quelle résonance évangélique ! Comment voulez-vous, qu'incarnées ainsi, la révélation et la rédemption ne sauvent pas le monde ?

Ces deux premières actions non-violentes que je viens de citer, comme les dizaines et les centaines d'actions non-violentes qu'il faudrait décrire et découvrir, sont des actions vraies, des actions qu'on ne fait pas pour faire des manifestations ou du théâtre. Mais des actions qu'on fait pour être dans la Vérité, des actions de Vérité. Elles deviennent alors des armes : les armes de la non-violence ; des armes qui peuvent être plus fortes que la bombe atomique. C'est ce qu'on appelle *la force de la vérité.* Elle a la force de Dieu, car la Vérité, c'est Dieu. Et la vérité n'a pas besoin d'être défendue. Elle n'a besoin que d'être vécue pour éclairer le monde. La vérité n'a pas besoin de défenseurs. *Elle n'a besoin que de témoins.*

Il faudrait citer encore une arme non-violente : la désobéissance civile dont plusieurs manifestations ont eu lieu tant dans les pays de l'Est qu'en Amérique latine, et qui ont bouleversé ceux qui les ont vues, qu'ils soient marxistes ou capitalistes.

Un marxiste me disait : « Actuellement, ici, en Amérique latine, la révolution n'est pas encore possible avant cinq ou dix ans. » C'est vrai ; la révolution violente n'est pas encore possible, l'exemple de Camillo Torres et Che Guevara, abandonnés par la masse du peuple dans leur style de violence, alors que tous les peuples désirent ardemment une transformation radicale, une révolution profonde, montre que le Latino-américain d'aujourd'hui *n'a pas encore choisi sa voie de libération.* Et il a parfois cette pureté que nous, peuples européens n'avons plus : pour lui, tuer reste un problème *qu'il n'a pas encore dépassé.* Nous, peuples « civilisés », il y a longtemps que nous avons dépassé cela. A Madagascar, en Indochine, en Algérie, sans compter nos deux guerres mondiales, nous avons tué par milliers et milliers, sans que notre conscience éclate. Le Latino-américain n'a pas encore ce haut degré de civilisation et de développement. Mais nous risquons de lui inoculer cette lèpre abjecte si nous restons incapables de régler nos conflits autrement que par la violence destructrice, meurtrière. Déjà nous leur vendons des armes à chacun, qu'il soit de droite ou de gauche. Notre époque aujourd'hui n'a peut-être qu'une seule mission : découvrir et incarner la *violence constructrice* de la non-violence qui, seule, peut sauver le monde.

Car il y a la *violence destructrice* et la *violence constructrice.* Jusqu'à présent, presque toutes les violences dont parlaient les oppresseurs et les opprimés (exploitation, oppression, répression, rébellion, terrorisme, révolution) sont des violences destructrices qui ne respectent pas l'homme et tuent chaque fois beaucoup d'innocents avec les coupables, ce qu'un homme ne devrait jamais faire.

La violence d'un Gandhi, d'un Martin Luther King, d'un Danilo Dolci, comme la violence de Jésus-Christ, sont des violences constructrices qui ne manquent jamais de respect à l'homme et *ne le détruisent en aucun cas.* Si, dans leur luttes pour la vérité et la justice, il y a des destructions d'hommes — Martin Luther King assassiné et avec lui des dizaines ; Gandhi assassiné et avec lui des centaines ; le Christ assassiné et avec

lui des milliers — ces violences meurtrières ne sont réalisées que par ceux qui choisissent toujours la violence destructrice, jamais par ceux qui utilisent la violence constructrice qui, comme le Christ, ne fait violence qu'à soi-même, à l'injustice, à l'injuste ordre établi, aux consciences erronées ou hypocrites qui en sont responsables. Mais cette violence à soi-même est si forte, si créatrice, si puissante, si rédemptrice, elle bouleverse tellement les cœurs et les âmes, elle attaque si violemment les consciences endormies, fermées ou tordues, qu'elle *sauve* et sera toujours capable de sauver l'humanité toute entière, *tant qu'un homme y croira et l'incarnera !*

« Mais, direz-vous, cette violence constructive ne peut rien contre la violence systématique de l'économie, de la finance et des gouvernements. Elle ne changera rien ». Croyez-vous ? C'est seulement notre manque de foi dans l'homme et en Dieu qui nous fait dire cela ; écoutez plutôt.

Des centaines d'hommes, croyait-on, arrivaient par vagues successives près d'Olinda dans le Nordeste du Brésil, près d'une route et d'un point d'eau, sur un terrain appartenant à un propriétaire qui ne connaissait même pas les limites de sa propriété. Et dès qu'ils arrivaient ils se construisaient une baraque en terre et en branchage, espérant pouvoir vivre. Nous nous trouvons à Récife et apprenons cela par la presse. Cela s'appelle une « invasion ». Le propriétaire, le gouvernement, la police, tout le monde allait « agir ». Ma femme et moi nous nous rendons immédiatement sur les lieux, croyant, en bons européens, qu'il y a des meneurs pour conduire une action d'une telle ampleur. Nous parlons avec les gens et apprenons toute leur misère : atroce, révoltante, comme toujours. Mais, d'abord, qu'il n'y a pas de meneurs. Ils ont quitté ensemble l'endroit où ils étaient parce qu'ils n'y pouvaient plus vivre. C'était pour eux une question de vie ou de mort. Ils n'étaient pas des centaines, trois cents familles comme disaient les journaux, mais des milliers, peut-être quinze cents familles. Les policiers envoyés sur les lieux nous disaient : « Que voulez-vous que nous fassions ? On nous dit de les arrêter. Mais ils arri-

vent de tous les côtés ! Où voulez-vous qu'on les mette ? » Ces policiers découvraient une réalité : *il est impossible d'arrêter tout un peuple en marche,* surtout quand il désobéit à une loi injuste. Là, il n'a pas besoin d'armes, car il est plus fort que la tempête ! Plus juste, plus vrai, et plus puissant qu'une armée de bombardiers ! Il a avec lui les forces créatrices de la vérité et de la justice. Elles sont si puissantes — car ce sont elles qui font et refont sans cesse l'Histoire — qu'*avec elles il vaincra,* même si par malheur, n'y croyant pas, ou n'y croyant plus, il met son espoir dans les armes, trahissant ainsi en partie la justice de sa cause qui est la cause même de Dieu, et que Dieu défend toujours, comme Il défendit la cause des Hébreux quittant le Pharaon en Egypte.

Nous sommes revenus à Olinda parler au maire. Après une longue discussion dans laquelle nous n'étions que des aides fermes, mais incapables, et non des juges qui accusent, à notre grand étonnement il trouva lui-même les solutions que nous, étrangers, étions incapables de découvrir : d'abord laisser les gens là où ils sont (plus économique que de les mettre en prison) ; voter un crédit ; demander une subvention ; faire acheter par la commune le terrain occupé ; et commencer à donner du travail à ce peuple en y construisant des routes, des égoûts, en y installant l'électricité et l'eau (enrichissement de la commune).

A Récife, depuis des mois, le poisson se fait de plus en plus rare ; il meurt empoisonné par les produits chimiques que déverse à l'estuaire du fleuve la nouvelle usine, privant ainsi les pauvres pêcheurs de leur pêche, seul moyen de nourrir leur famille. Privés ainsi de leur gagne-pain et condamnés à mourir de faim, ils décident de faire une marche de la plage à l'usine responsable, afin de faire connaître la vérité dramatique de la situation. Au petit matin, ils sont tous sur la plage. Mais... la police y est aussi. S'ils bougent le petit doigt, ils vont être matraqués. Désespérés, il font prévenir le nouvel archevêque, Dom Helder Camara. Celui-ci vient aussitôt. Les pêcheurs lui expliquent tout. Devant cette terrible misère il est angoissé. Il

sait qu'il faut dire cette douloureuse vérité à tout le monde, à commencer par les policiers qui n'en savent rien. Non, pensent les pêcheurs, les policiers ne peuvent pas comprendre. Ce ne sont que des brutes et des matraqueurs ! Mais pour l'archevêque ce sont des hommes comme les autres : ils ont un cœur et une conscience, il faut y faire appel.

Dom Helder dit aux policiers toute la souffrance des pêcheurs. Peuvent-ils encore ajouter des douleurs à cette souffrance ? « Ce que vous faites aux plus petits, c'est à Moi que vous le faites ».

« Mais, Monseigneur, nous devons obéir aux ordres ! »

Aux ordres justes seulement ! Quand enseignera-t-on à désobéir au mal, au mensonge, aux demi-vérités, comme dit Hans Küng, dans son dernier livre ? Que nos paroles d'amour, nos souhaits de vérité et de justice, nos prières, *deviennent des actes !* « Nous allons faire, dit Dom Helder, une marche de la plage jusqu'à l'usine pour montrer la vérité de la misère et de l'injustice que subissent ces pêcheurs.

— Mais, Monseigneur, vous n'avez pas le droit, dit le chef de la police. Les marches sont strictement interdites !

— Ah, dit Dom Helder interloqué. Réfléchissant un instant, il continue : Les processions, sont-elles interdites ?

— Non, Monseigneur, au contraire.

— Alors, nous allons faire une procession.

— Mais, Monseigneur, qu'est-ce que vous faites ?

— Ne vous inquiétez de rien. Je prends tout sous ma responsabilité. Et puisque vos policiers sont là, veuillez les prier d'entourer la procession, afin qu'il n'y ait aucun incident ». Et prenant deux morceaux de bois, il fait une croix, place dessus un filet de pêcheur, fait mettre derrière lui les pauvres enfants nus, le ventre plein de vers, et, avec tous les pêcheurs, il entame la marche, la procession. Une procession comme on n'en avait peut-être jamais vue. Et on connut la vérité. On discuta, on dialogua. Et, sans violence destructrice, mais avec cette force inconnue jusqu'ici : la non-violence, qui est une violence constructrice, on supprima l'injustice.

En Colombie, dans une commune, près de Bogota, la municipalité avait décidé de supprimer un *barrio* (bidonville), afin de construire un beau quartier. On prévint les gens deux ou trois mois à l'avance pour qu'ils partent. Mais ne trouvant rien, ils sont restés là. Finalement l'ordre est donné aux bulldozers de démolir toutes ces bicoques branlantes et insalubres. Quand les pauvres gens voient arriver les bulldozers et la police, ils sortent de leur baraque, comprenant qu'ils vont y être écrasés : « Sortons disent-ils, car dans nos maisons ils ne nous verraient pas mourir. Montrons-leur la vérité ». Et ils vont au devant d'eux. Quelques-uns expliquent toute leur misère aux conducteurs des bulldozers et à la police qui ne veut rien entendre : « Alors tuez-nous tous », disent-ils. Et ils s'allongent à terre devant les bulldozers ; et tous les gens sortant du bidonville, hommes, femmes et enfants les imitent. Les policiers sont furieux. Ils donnent l'ordre aux conducteurs d'avancer. Mais ceux-ci, qui ont écouté tout le dialogue, ont une conscience aussi. Le courage de ces gens les a bouleversés et leur a fait retrouver leur dignité d'homme. Ils refusent d'avancer. Ils discutent à leur tour avec les policiers suffoqués et qui finalement se retirent commençant à comprendre, *car eux aussi ont une conscience ;* mais on n'y a jamais fait appel. On n'a fait appel qu'à leur force et à leur violence.

C'était en 1962. Nous mettions pour la première fois les pieds en Amérique latine. Nous allions traverser tout le continent pour mieux connaître les terribles réalités. Et nous allions apprendre une réalité que nous ne cherchions pas : notre culpabilité de pays riches dans cette misère atroce ! Tout d'abord ce fut à Bogotà que le Padre Camilo Torres, mort depuis dans la guerrilla, organisa nos rencontres et nos conférences. A la dernière, il nous dit tragiquement : « Ne partez pas ! Restez ! Préparez-nous à cette lutte non-violente que nous ne connaissons pas ! Préparez-y l'Eglise, toute l'Eglise. Il faut faire quelque chose ; nous n'en pouvons plus ! « Nous étions bouleversés ! Nous ne savions pas quoi faire ! Nous ne connaissions rien. Nous étions attendus partout, et dans chaque pays nous allions entendre cela ! Et là-bas, à Rome, au Concile de

Vatican II, il fallait aussi aller dire toutes ces choses et... *préparer l'Eglise, préparer toute l'Eglise.* Nous sommes partis. Nous avons fait le Pérou, le Chili, l'Argentine, l'Uruguay, le Brésil... Et partout le même cri !

En arrivant à Sao Paulo au Brésil, après une conférence, quelques syndicalistes nous disent : « Nous sommes en grève. Vous êtes syndicalistes, venez nous voir ». Nous y allons Hildegard et moi. Ils s'étaient mis en grève à onze cents ouvriers, parce que leur patron, possèdant plusieurs usines, s'était permis quatre mois de retard dans la paie des salaires, ainsi que diverses autres injustices. Ils nous demandent, alors, ce que c'est que la non-violence, son esprit, ses méthodes. Nous leur expliquons tout ce que nous savons. C'est très peu. Tout est encore à découvrir. Cela leur suffit. Ils ont compris. Et sans le savoir, ils ont mené une grève de cinq ans, ce que moi, vingt ans de syndicalisme, je n'avais jamais vu ! Ils ont d'abord conscientisé les ouvriers en faisant connaître leur grève dans les usines et en collectant pour elle ; expliquant que dans cette grève ils défendaient non seulement leur droit, mais les droits et la dignité de tous les travailleurs. Puis ils découvrirent que ce n'était pas juste de faire payer cette grève seulement aux travailleurs : les responsables et les coupables des causes de cette grève devaient aussi la payer. Et croyant que la ligne du bien et du mal ne passe pas entre les groupes d'hommes, et qu'il n'y a pas d'un côté tous les bons et de l'autre tous les mauvais, ils conscientisèrent les classes moyennes et les privilégiés, et quelques-uns les aidèrent. Puis ils attaquèrent les lois et les hommes de loi pour les conscientiser eux aussi. Comment ? En attaquant le patron en procès : « Mais vous êtes fou ! Vous allez perdre ! » leur disait-on. « Bien sûr que nous allons perdre ; mais lorsque nous aurons montré la justice de notre cause aux juges et qu'ensuite, à cause de lois injustes, ils seront obligés de nous condamner, alors ils ne dormiront plus. La vérité (Dieu) les attaquera sans arrêt, et nous l'aiderons en renouvelant notre agressivité de vérité, de justice et d'amour jusqu'à ce que leur conscience s'ouvre et qu'ils changent les lois ». Ces hommes étaient sûrs de gagner. Leur engagement,

leur souffrance payaient la facture, comme le Christ paya la nôtre à tous sur la croix. Sans le savoir, ils incarnaient toute la rédemption et toute la révélation. Ils ont même conscientisé l'Eglise en allant parler aux évêques : « Comment, disaient-ils à certains intellectuels, vous croyez que la vérité, que le Saint-Esprit peut tomber sur un marxiste et pas sur un évêque ? Où avez-vous appris ce racisme ? Non, le Saint-Esprit peut tomber sur tous les hommes, si nous y croyons et nous nous engageons ». Et ils ont expliqué aux évêques leur lutte et leur témoignage. Ceux-ci étaient très touchés. Pour eux, c'était une vraie découverte ; et trente-sept évêques et cardinaux ont signé une pétition au gouvernement pour que justice soit rendue aux ouvriers.

Ces ouvriers ont fait cinq procès au patron. Ils ont perdu les trois premiers. Grâce à leur lutte le quatrième fut remporté. Le patron se sentant moins fort voulut en finir. Il embaucha des ouvriers au prix fort, pour briser la grève, en les faisant abriter par la police. Seuls ceux qui n'ont jamais entendu leurs enfants crier la faim, leur jettent la pierre. Mais en arrivant à l'usine ils se heurtèrent aux grévistes : « Vous n'allez pas briser notre grève ! Ce sont vos droits comme les nôtres que nous défendons! » — «Nous faites pas ch... avec votre politique, nos gosses crèvent de faim !» Et ils ont fait tourner l'usine de ciment. Quand les camions sont pleins, ils vont pour sortir. Impossible, les grévistes sont sur la route étendus à terre : « Vous êtes fous ? Foutez le camp de là ou on vous écrase ! » — « Vous nous avez déjà écrasés à moitié en brisant notre grève. Ecrasez-nous complètement, peut-être ensuite votre conscience s'ouvrira ». « Sortez de là, ou on embraie ! » « Embrayez. » Ce n'est pas la conscience des mauvais ouvriers qui a craqué, c'est celle des policiers. Quand ils ont vu que les camionneurs allaient embrayer, bouleversés par toute cette scène, ils ont sauté sur le marchepied des camions : « Si vous en écrasez un seul, nous vous arrêtons pour meurtre ! » Car pour eux, ces grévistes n'étaient plus de la racaille ou des fainéants comme ils le croyaient. C'étaient des hommes courageux. C'étaient des hommes dignes de ce nom. En eux, le

mépris faisait place à l'admiration. Et c'est à ce moment là seulement que la conscience des mauvais ouvriers s'ouvrit. Ils se rendirent compte de l'horreur qu'ils allaient commettre et, bouleversés à leur tour, sautèrent des camions et se sauvèrent.

La grève était gagnée. Le cinquième procès eut lieu. Pour la première fois les ouvriers eurent gain de cause. Le patron fut condamné et même cassé de son mandat de député fédéral. Et cela en pleine dictature militaire.

Je voudrais avoir le temps de citer cent exemples semblables, non seulement dans toute l'Amérique latine, mais aussi en Amérique du Nord et dans tous les pays socialistes. Mais ceux qui les vivent ne savent pas les raconter et souvent ils en meurent. *Mais ce sont eux qui portent le monde !*

* * *

La valeur de la non-violence, c'est la valeur même de l'Evangile ! C'est la valeur même de la vérité et de la justice. C'est la valeur même de l'homme. La non-violence (appelez cela comme vous voudrez, le mot n'a pas d'importance), c'est l'incarnation de l'Evangile dans la lutte, dans toute la vie, *de toutes les valeurs* qui font la beauté de l'humanité et la vraie grandeur de l'homme.

Nous arrivons à une heure historique où nous n'avons plus le choix. Il nous faut aujourd'hui, prendre à tout prix, ce que Dieu nous a révélé par Jésus-Christ, ce que Dieu nous a offert par son Fils unique : son Amour, son Chemin, sa Loi de Vérité et d'Amour. Ou bien nous la vivrons et le monde sera sauvé, ou bien nous refuserons et le monde sera perdu. Mais, c'est sûr, nous allons la prendre, nous allons la vivre. Les pauvres ont déjà choisi dans leur subconscient. C'est nous, les riches en tout, les intellectuels, c'est nous qu'ils faut convertir, et cesser de brandir ce cadavre théologique de la « violence juste », qui ne peut que semer la mort, la mort des enfants de Dieu, de Dieu Lui-même ; et proclamer son Amour actif, agressif, créateur et rédempteur qui nous sauvera tous, car Il est le Chemin, la Vérité et la Vie !

Jean Goss

FOI CHRÉTIENNE ET VIOLENCE

Il n'est pas étonnant que, chrétiens ou non, leaders et hommes de la rue se posent le problème de la violence. Sensibilisés par la télévision, la presse ou le livre au radicalisme révolutionnaire de Che Guevara ou de Camilo Torres, les habitants du Quartier Latin, bien avant « l'heure du laitier », ont été confrontés à la violence quand se heurtaient les manifestants, étudiants et jeunes ouvriers, et les forces de police.

Une dizaine d'années plus tôt, au temps de la guerre d'Algérie, l'objection de conscience, action civique non violente, fut une des formes, parmi d'autres, de l'engagement politique d'un certain nombre de chrétiens, en témoignage de leur foi.

Et aujourd'hui encore, nous n'avons aucune peine à ratifier ces lignes du n° 82 § 1 de *Gaudium et Spes :*

« Il est clair que nous devons tendre à préparer de toutes nos forces le moment où, de l'assentiment général des nations, *toute guerre pourra être absolument interdite* ».

Sans doute même eussions-nous souhaité davantage de netteté dans la condamnation et la proscription de toute guerre. Du moins cela peut être l'horizon de nos engagements politiques.

Pourtant, depuis quelques mois, l'option faite par Camilo Torres a fait tache d'huile parmi un certain nombre de chrétiens français. La violence leur apparaît le moyen d'action privilégié, la condition de toute révolution. Et, ici ou là, on a parlé, un peu rapidement, d'une théologie de la violence à élaborer. Mais il ne faudrait pas s'y tromper : il ne s'agit pas d'une poignée d'illuminés irresponsables qui, par leurs propos

inconscients, enverraient des latino-américains au « casse-pipe ». Ceux-là ont eu quelques semaines en mai et juin pour risquer plus que leurs écrits.

D'autres, au contraire, pourtant désireux que le désordre révélé en mai (selon la formule d'Edgar Faure à la presse le 9 octobre : « Le grand désordre de l'enseignement français n'était pas en mai, c'était en avril ») soit attaqué dans ses causes, éprouvèrent malaise et recul devant la violence engagée. Ceux-là professent une non-violence intégrale qui, dans certains cas, semble être un refus de l'usage même de la force.

La violence est donc en procès. Le manichéisme simpliste qui la condamne quand elle est le fait des colonels grecs et la sacralise pourvu qu'elle soit « de gauche » (ou vice versa) est évidemment insuffisant. Et tout autant, la formule : inutile de juger la violence, mettons-la en œuvre. C'est ainsi, semble-t-il, que juillet fut si différent de mai. Car la violence (ou sa perspective) détermine les comportements. Et s'il ne suffit pas de la condamner comme intrinsèquement perverse, il faut essayer de la comprendre.

1. Le déjà-là de la violence

Les hésitations, les engagements ou les refus de la violence, sont abstraits tant qu'ils n'envisagent son acceptation, sa condamnation ou les oscillations de l'une à l'autre que sur une partie de la situation : celle qui se place au-delà de mon engagement.

Car il n'y a pas que la violence ouverte, belliqueuse qui pèse sur notre monde. Les victimes de la violence meurent d'inanition et pas seulement par balle. Si besoin est, des chiffres nous le feront découvrir. Quand le revenu annuel est au Brésil, par « consommateur », de 240 dollars, quand on sait l'effarante disparité des revenus dans ce pays, on peut mesurer l'effroyable condition faite à la grande masse des pauvres, que laisserait déjà deviner la comparaison avec le revenu annuel aux U.S.A. (2 200 dollars). Parler de mort de faim après quelques années de misère physiologique, sans oublier la détresse extrême que décrivait un Josué de Castro

et qui rend incapable d'user de ces droits de l'homme reconnus par l'O.N.U. (droit à la santé, à l'instruction, etc.), ce n'est pas un effet facile destiné à émouvoir.

D'autres faits, rappelés dans la première partie de cette livraison, font qu'il est devenu banal de dénoncer l'existence quotidienne, écrasante, multiforme de la violence que les riches et les puissants infligent aux pauvres du Tiers Monde.

Il faut pourtant, avec J.-M. Domenach, aller plus loin dans l'analyse de cette situation de violence. Ainsi qu'il le faisait remarquer lors de la Semaine des Intellectuels Catholiques de 1967, c'est la société qui est en cause, elle qui, « par un mécanisme si bien rôdé qu'on ne saurait distinguer une responsabilité, ni localiser une cause, rejette à la périphérie d'infâmes banlieues ou dans les quartiers désertés par la bourgeoisie, les pauvres, les inadaptés, les immigrés, les gens de couleur ». Quelle société est en cause ? Evidemment celle des nations industriellement avancées. La France qui a attendu les « événements » pour octroyer à ses « smigards » 530 F par mois, les U.S.A. qui arrivent à créer des couches sous-développées au sein de la nation la plus riche du monde : 30 millions d'hommes pudiquement appelés « l'autre Amérique », celle qui ne peut que jalouser les commodités de l'*american way of life*.

Cette violence là, sans doute n'a-t-on pas assez noté qu'elle fut la première que stigmatisa Paul VI à Bogota, lieu géométrique de la violence des riches et de la détresse des pauvres :

> « Nous continuerons à dénoncer les injustes inégalités entre riches et pauvres...
>
> « L'Eglise ne peut être solidaire des systèmes et des structures qui couvrent et favorisent de graves et oppressives inégalités entre les classes et les citoyens d'un même pays ».

La violence n'est donc pas que le fait du Che ou du colonel Papadopoulos, des Américains au Vietnam, des Nigérians au Biafra ou des Russes en Tchécoslovaquie, elle est le soubassement de notre prospérité, et même, en quelque sorte, elle utilise celle-ci pour aggraver son emprise sur les hommes.

Les analyses d'un Max Weber ou de Marcuse ont trouvé dans notre pays, en mai et juin, une confirmation : la classe ouvrière, dans la mesure où elle participe au moins à la menue monnaie de cette prospérité, mesurée en denrées de consommation, devient conservatrice de l'ordre-désordre établi. On comprend ainsi, pour une part, les choix du P.C.F. dans la dernière semaine de mai. Et il y aurait là, la suprême forme d'aliénation : celle qui nous rend tous, inconsciemment, complices de la violence. Celle qui, étalée ou sourde, explosive ou légalisée, anesthésiante ou en gestation, tisse notre histoire.

2. Il faudrait une psychanalyse de la violence

Si la violence envahit à ce point nos civilisations et nos systèmes sociaux, c'est sans doute parce qu'elle est inscrite au cœur de l'homme. N'est-ce pas ce que nous rappelle l'actualité de nos journaux ? Le déchaînement des forces qui s'expriment par le feu, le sang, la volupté et la mort s'enracine dans la violence. Par le viol et l'homicide, dans la démence de la fureur ou dans l'angoisse tenaillante, c'est encore la violence qui s'exprime. C'est elle qui inspire l'œuvre esthétique, l'intrigue de nos meilleurs et de nos pires films, qui s'étale dans nos romans. Pourquoi ? Parce qu'elle appartient à la dramatique de l'existence humaine. Les violences manifestent que l'homme est violent, qu'il ne peut être homme que violemment, c'est-à-dire en posant la violence dans la relation aux autres par où passe la relation à soi-même. A des titres divers, la soumission à la loi, l'ascèse ou la maîtrise spirituelle sont bien des formes de violence tournées vers l'intérieur de l'homme et qui tendent toutes à de plus ou moins stables formes de douceur et de sociabilité, en fin de compte, d'humanisation.

Car la violence ne devient spécifiquement humaine que comme instrument ou rançon de la liberté. Elle est l'objet d'un choix qui appartient à l'ordre de la morale. Parce qu'elle est violence pour ou contre les autres, pour ou contre soi, et qu'elle s'achève en violence assumée par un bien conforme à la loi (à la foi) ou un mal qui la transgresse, elle est morale ou immorale.

On peut reprendre l'énumération qu'en donnait le docteur Ey lors de la Semaine des Intellectuels Catholiques consacrée à la violence : « La violence perverse de nos vices ou la violence héroïque de nos vertus, la violence fanatique de nos révoltes, la violence de notre amour et celle de notre haine, de notre ambition, de notre défi, la violence de notre idéal, de notre sacrifice ou encore la furieuse violence de notre indignation, de notre soif de justice, comme la violence d'un désir effréné de jouir ».

Tout est violence dans l'aventure humaine et ce qui la sous-tend dans notre être. Sans doute il conviendra d'en faire un discernement. Mais d'abord, en prendre bien conscience. Car, quelles qu'en soient les manifestations, la violence est la mise en œuvre du « projet » humain, l'arrachement à l'absurde, l'avènement d'un sens à cette existence pour qu'elle soit humaine. Par là, on comprendra peut-être cette parole mystérieuse de Jésus : « Le Royaume des Cieux appartient aux violents et à ceux qui s'en emparent ».

Cette analyse demeure valable au plan de la liberté collective où se constitue la marche de l'histoire. Si notre époque est affrontée à un défi qui n'est pas seulement américain, c'est bien celui qui s'exerce dans le devenir de notre race. Sera-t-il seulement conditionné par le jeu des mécanismes infra-humains de l'économie (capacité et moyens de production) ou bien inscrirons-nous ce destin en termes politiques : l'économie au service de l'homme ? Mais il faudra alors que nous nous fassions collectivement violence pour échapper au ronronnement anesthésiant d'une civilisation de consommation, sans attendre quelque nouvelle dépression, sans laisser à une poignée de technocrates le soin de la « réguler » à coup de volant de chômage, d'expansion contrôlée qui n'est trop souvent que la version optimiste de l'alternative du jeu économique laissé à ses seuls déterminismes.

Cette rapide évocation du sous-sol de la violence au sein de l'homme gagnerait à reprendre les travaux des psychanalystes. Mais elle permet de comprendre que la violence soit incluse tant dans la prise de conscience collective de la « prise de parole » que dans la répression, prix payé de toute

défense de l'ordre, qu'elle affleure aussi bien dans le *happening* que dans les déferlements de la propagande et de l'omniprésente publicité.

C'est sur cette toile de fond, et sur elle seulement, que peut s'exercer le jugement moral qui doit être porté sur la violence. Car reconnaître la violence là où elle est, dans le cœur de l'homme, dans l'histoire, dépister tous les conditionnements politiques de la violence dans le monde d'aujourd'hui, c'est situer exactement l'interpellation adressée aux hommes de ce temps pour qu'ils construisent un monde vivable pour des hommes pleinement hommes, c'est dire qu'il faut faire advenir un sens humain à la violence et pas seulement l'exorciser.

3. *Situation de la non-violence*

Il n'est sûrement pas inutile de dégager la non-violence de la caricature de passivité par quoi on voudrait la caractériser.

Celle-ci est, en quelque sorte, une violence non violente pour le bien, c'est-à-dire pour la destruction de l'ordre-désordre établi, la libération des pauvres et l'instauration d'une loi qui soit humaine. C'est pourquoi elle est élaboration d'une politique. C'est encore ce que Paul VI voulut faire entendre à Bogota.

Et la grandeur de la non-violence, c'est que qui la professe, continue de reconnaître dans l'autre un être rationnel avec qui le dialogue, difficile ou suspendu, doit et peut être engagé ou repris, en vue de la réalisation, dans une politique, des valeurs de justice, de liberté, de vérité et de solidarité mondiale entre les hommes. Il n'est pas surprenant que le discours du non-violent soit frémissant de chaleur humaine. Pour reprendre une expression de Paul Ricœur, la non-violence est l'expression d'une « morale de conviction ».

Mais, ajoute-t-il, « si la non-violence appartient à la morale de conviction, en retour celle-ci ne tient jamais lieu de morale de responsabilité ».

Comment définir cette morale de responsabilité, sinon comme l'acceptation personnelle et communautaire de répondre

au défi que nous porte la situation de violence dans laquelle les hommes meurent de faim ou de dignité refusée ? Faute de quoi, nous ne serions pas des hommes, mais tout au plus les profiteurs d'un système dont le hasard nous permet de tirer bénéfice.

La morale de responsabilité, c'est, au sens le plus profond du terme, une morale politique. Il s'agit de mettre collectivement en œuvre les hommes pour l'avènement d'un sens humain à une histoire qu'alourdit le déterminisme de la condition humaine. Ce n'est pas un mince mérite du marxisme que d'avoir remis en lumière l'urgence d'une *praxis*.

Et c'est celle-ci qu'il faut juger. La non-violence comme politique a ses titres d'efficacité : la libération de l'Inde et, à un moindre degré, les progrès enregistrés par la législation américaine des droits civiques des Noirs. Mais, il faut y regarder de plus près.

La tradition et le poids de la conjoncture ont déterminé les modes de la résistance des Tchécoslovaques contre l'agression des pays du Pacte de Varsovie. Notre impuissance, qui ne date pas de cette année, nous disqualifie tous en matière de jugement sur ce qu'ils « auraient dû faire ». Du moins peut-on prendre conscience des limites de l'efficacité d'une telle résistance. Pour aboutir à une délibération ne doit-elle pas avoir pour partenaire une politique également non violente ? Tout le monde n'a pas la chance d'avoir en face de soi un gouvernement travailliste anglais !

Il est possible que la non-violence ne suffise pas. Il reste qu'il n'appartient qu'aux intéressés d'en décider. Il est certainement malsain au plus haut degré et indécent de vouloir faire la révolution par coolies vietnamiens ou campesinos sudaméricains interposés !

4. La mystification d'une politique de l'Evangile et le rôle du prophétisme.

L'Evangile est la Bonne Nouvelle de l'efficacité pascale de la divinisation des hommes, ce dessein de Dieu que Jésus-Christ nous a révélé en prenant le tout de la condition humaine jusqu'à la mort pour que, par osmose libre, prévenance et

accueil, notre race soit « saisie » par l'Esprit et devienne ainsi divine.

Si c'est le tout de l'homme et tous les hommes qui sont ainsi interpellés par l'Evangile et par le témoignage à rendre à l'Evangile, il est évident que cela n'est pas sans incidence historique concrète. Comment prétendre être chrétien et soutenir une politique d'*apartheid* et accepter que l'armement thermonucléaire soit l'*ultima ratio* des affrontements humains ?

C'est pourquoi le Concile Vatican II pouvait énoncer ainsi une problématique de la foi engagée dans le temps :

> « Mû par la foi, se sachant conduit par l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers, le Peuple de Dieu s'efforce de discerner dans les événements, les exigences et les requêtes de notre temps, auxquels il participe avec les autres hommes, quels sont les signes véritables de la présence et du dessein de Dieu » (*Gaudium et Spes*, n° 11, § 1).

S'efforcer de discerner : voilà qui est loin du triomphalisme, mais qui marque bien le nœud vital entre les événements que vivent les hommes et l'interpellation divine qui provoque notre foi de croyant. Nœud qu'il faut sans cesse nouer.

En mal de synthèse satisfaisante pour l'esprit, les générations humaines ont perpétuellement inventé une « politique de l'Evangile », incarnée dans tel ou tel type de politique ou dans tel messianisme temporel dont le dernier avatar, de gauche, semble bien être le socialisme, cubain de préférence.

Désormais, on sacralise la révolution. Il y a un certain romantisme révolutionnaire chrétien qu'on pourrait appeler la maladie infantile des chrétiens engagés à l'extrême-gauche. Dans l'enthousiasme de la découverte et des rencontres qu'elle suscite, on tend à identifier l'engagement révolutionnaire et la construction du Royaume de Dieu. Il en résulte qu'on fait la révolution, ou qu'on croit la faire, sans trop s'interroger sur ses visées et ses moyens, transférant ainsi, au plan de la politique, la foi qu'on a dans la Parole de Dieu.

Le malheur est que ni l'Evangile ni la politique ne sortent grandis de cette aventure. La politique, réduite à n'être plus que le théâtre d'ombres où se meuvent les chrétiens en recherche d'une authenticité pour leur foi, est assimilée à l'organisation de la société humaine selon les critères de valeurs humaines que l'Evangile canonise, tandis que les non-chrétiens figurent dans cette optique comme victimes de l'Inquisition ou comme force d'appoint.

Quant à l'Evangile, il n'est pas mieux respecté. Car on oublie que le Christ n'est pas venu pour nous révéler une théorie politique : ni non violente, ni formule de révolution permanente. En vérité, pour être fidèle à l'Evangile, il ne suffit pas de vouloir changer de régime économique, ni de vouloir réformer, pas plus que de vouloir le conserver contre vents et marées.

« Ce que vous avez fait au plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (*Matth.*, 25, 40). Sur la parole de Jésus, il nous faut, dans la foi, admettre l'identité absolue, au niveau des comportements quotidiens, entre amour de Dieu et amour des hommes. Non un amour en paroles, en pieuses pensées ou en bonnes intentions, mais un amour « en acte et en vérité », dont l'urgence nous est révélée par les situations historiques concrètes et le défi qu'elles lancent à notre intelligence, à notre volonté, au travail des hommes, à l'action civilisatrice et culturelle, à l'imagination créatrice, en un mot à la politique, entendue comme l'ensemble des actions et de la pratique qui visent la réconciliation entre les hommes et l'organisation rationnelle et libératrice de leurs rapports.

Dire la Parole éternelle dans le temps, la « fonction » prophétique qui revient à l'Eglise, ce ne peut être utiliser des recettes. La mission de l'Eglise est non d'inventer (ou d'imposer) telle ou telle solution politique, mais de soutenir ses fils dans leurs engagements temporels. Quand Paul VI, après avoir condamné la violence de l'ordre établi, adjure les Latino-Américains opprimés de renoncer à la violence révolutionnaire parce qu'il pense que le déferlement de la violence est incontrôlable, il situe sa parole à la « 23e heure », d'où

l'urgence de son appel au partage ! C'est cette espèce de course contre la montre que tente de gagner E. Frei, le président réformiste du Chili.

Mais jusqu'au retour du Seigneur, l'action temporelle des chrétiens ne peut être jugée que par le *tout* de l'Evangile, par la Béatitude de Justice que ce monde met en concurrence avec celle de Douceur.

5. Pour une reconnaissance sans restriction du politique

Connaître dans la foi le sens ultime de l'histoire et en vivre déjà, de quelque manière, dans le présent ne résout pas tous les problèmes.

Lorsqu'il dénonçait, lors de sa conférence de la Mutualité, la politique des U.S.A. et celle de l'U.R.S.S., dom Helder s'attirait, de la part de certains, l'accusation, réputée capitale, de « faire de la politique ». Mais comment l'Eglise pourrait-elle exercer sa mission prophétique sans chercher à porter sur le monde un regard lucide ? Comment saisir l'importance relative des « signes des temps » sinon en faisant appel aux techniques humaines pour analyser la complexité du réel ? Les hommes, et les chrétiens comme les autres, doivent mettre en œuvre toutes les ressources de leur intelligence et de leur cœur pour comprendre et maîtriser le monde dans lequel ils vivent. La Révélation ne stérilise rien de la recherche humaine, ni ne se substitue à elle. Elle ne rend donc pas inutile la longue et difficile recherche politique.

D'ailleurs dans le domaine de l'agir, la perception de la finalité ultime ne renseigne que très peu sur les innombrables choix quil faut effectuer au fil des jours. Ceux-ci supposent que soit établi pour chaque circonstance un diagnostic aussi complet que possible de la situation, en recourant aux différentes disciplines scientifiques du politique, qui, contrairement à ce que les chrétiens croient trop vite, tendent à la rigueur des sciences dites exactes. Il est possible de faire apparaître, dans la complexité apparente des événements, des sens qui sont clairs et qui peuvent mobiliser l'action militante.

C'est l'utilisation, la mise en œuvre de ces techniques à

l'intérieur d'un projet politique qui fait échapper le prophétisme à l'irresponsabilité humaine. Le prophétisme demeurerait idéologie s'il n'agissait pas comme dynamique d'une action. Et il serait par conséquent insignifiant, abstrait ou aliénant.

Car le lieu où les hommes sortent de l'abstraction et du vide, là où ils acquièrent un caractère concret et une densité, ce n'est pas celle de la sphère de l'intimité, serait-ce celle de l'intimité conjugale qui est déjà ouverture sur la société. C'est la politique, le lieu où se posent et tentent de se résoudre les affrontements et les défis lancés à l'homme par la nécessité de faire advenir un sens humain à son existence, à ses rapports aux autres hommes. En effet, c'est là que, dans l'action collective, le rapport des forces sous-jacentes intègre la violence et la passion sous la mouvance du rationnel et de la loi. Il est à ce propos extrêmement révélateur que naisse, en pleine guerre, un nouveau type humain dans la république démocratique du Nord-Vietnam.

> « Non la charité ne suffit pas si elle reste purement théorique, verbale et sentimentale, et si elle n'a pas, à sa suite, d'autres vertus — avant tout la justice qui est la plus petite mesure de la charité — et d'autres coefficients qui rendent pratique, opérante, concrète l'action inspirée et soutenue par la charité elle-même dans le domaine spécifique et varié des réalités humaines et temporelles » (Paul VI, discours du 23 août 1968 en Colombie).

6. *Les chrétiens, la violence et la révolution*

On dit qu'à Bogota, le Pape a dit « non » à la violence. Et de fait ses paroles sont fort nettes : « Nous devons dire et réaffirmer que la violence n'est pas évangélique, n'est pas chrétienne... »

Mais comment clore le débat ici, alors que les événements peuvent à chaque instant, dans tel ou tel pays, le faire rebondir au point qu'il puisse se présenter comme à neuf ?

Car enfin, si la situation faite aux pauvres est intolérable, si donc elle appelle, comme le disait dom Helder Camara,

une révolution structurelle, celle-ci, même si elle est inscrite à l'intérieur d'une volonté de non violence, ne pourra se réaliser que par le jeu de rapports de forces. Et alors qui provoque qui ? Ce n'est pas demain que les historiens départageront la vérité de Fouchet de celle de Sauvageot. D'autant moins que tout l'art consiste à faire commencer l'autre.

Si un chrétien est socialiste, ce n'est certes pas parce que chrétien, mais parce qu'au terme d'une analyse politique, ce choix s'impose pour qu'advienne une société où la libération des pauvres, classes et sociétés, sera effective. Que le chemin de cette libération soit une révolution, que celle-ci soit faite et conduite par la masse des opprimés mise à l'action par une avant-garde militante (le rôle des fameuses minorités agissantes), cela semble inclus dans l'analyse du déjà là de la violence. Que cette révolution voie ses chances d'efficacité grandir si elle est planétaire, c'est-à-dire si elle pèse diversement sur tous les facteurs d'aliénation que les hommes subissent dans tous les pays, les « événements » de cette année de chaque côté du champ de force des Super-Grands en sont une illustration. Qu'elle requière donc une participation totale, un plan d'action, une théorisation globale, cela relève du politique. Et donc de l'humain, du rationnel et du moral.

Il ne peut y avoir de violence « fraîche et joyeuse ». Un chrétien ne peut donc l'idolâtrer. En toute hypothèse, elle n'est qu'un moyen extrême, qu'appelle une situation de violence où l'ordre est meurtrier. Mais, il me semble, un chrétien ne peut pas établir une casuistique du « bon usage de la violence » tout aussi inopérante que celle de la guerre juste.

Devenue rationnelle, parce qu'assumée en révolution par la politique, la violence n'a pas sa fin en soi. Victorieuse, la révolution laissera les hommes dans une situation nouvelle, meilleure sans doute, mais où des responsabilités et des défis neufs seront offerts aux hommes. Ce qui importe donc, ce n'est pas qu'elle demeure un quelconque Horizon 2000, mais qu'elle devienne crédible, opérationnelle.

Il y va du sort des milliards d'hommes qui peuplent notre terre si peu douce aux hommes dès qu'ils sont pauvres.

Pierre TRIPIER

LES DISQUES

Sainte violence ? Folle violence...

Tout au long de l'Ancien Testament, les auteurs inspirés nous rapportent des épisodes de violence ou font entendre de terribles imprécations. On a souvent exploité de telles pages pour dénoncer le visage d'un Dieu qui se choisissait des collaborateurs si peu scrupuleux ou qui acceptait les invitations à déchaîner sur les adversaires du peuple juif les fléaux les plus cruels. Notre intention n'est point de trancher pareille question, mais de remarquer combien un musicien a su rendre l'atmosphère de certaines de ces situations. Il est d'ailleurs frappant de constater qu'Haendel, dans son œuvre la plus populaire, *Le Messie,* compose ses mouvements les plus saisissants à partir de passages des Psaumes ou des Prophètes qui mobilisent la colère de Yahvé. Pour expliquer cette complaisance pour de pareilles situations, il faut sans doute rappeler les combats divers qu'Haendel dut soutenir contre ses rivaux musiciens pour s'imposer, combats où les vives joutes verbales d'aujourd'hui laissaient volontiers la place à des procédés physiquement plus dangereux. Et il est normal que la force d'âme et la solidité morale de Haendel transparaissent dans ce qu'il écrit.

Parmi les seize oratorios bibliques qu'il a laissés, deux ont été édités récemment qui nous proposent des personnages bibliques dont l'histoire est traversée par les déchaînements de la ruse et de la méchanceté comme par les manifestations de l'espérance et du courage.

Samson fut écrit en cinq semaines à la fin de l'été 1741, à partir d'un livret tiré du poème que Milton avait, soixante-dix ans auparavant, consacré à ce thème. L'œuvre fut créée à Londres, en 1743 seulement, et l'on pense que la mise au point de cette partition, qui offre de grosses difficultés aux solistes comme aux chœurs, explique ce délai.

Ce sont les derniers moments de Samson que retrace l'oratorio. L'œuvre commence par une fête chez les Philistins à laquelle participe, bien malgré lui, le héros, enchaîné et aveugle. Ses amis viennent le voir pour le consoler. S'ouvrant sur une prière suppliante de Manoah, le père du prisonnier, le deuxième acte retrace les conflits que recouvre cette histoire : tout converge autour de trois duos,

préparés par des airs confiés à chacun des protagonistes : Samson rompt avec Dalila ; il s'oppose au géant Harapha, le champion des Philistins ; Yahvé et Dagon, enfin, sont mis face à face par les soins de leurs fidèles. L'histoire reprend ses droits avec le troisième acte : celui de la destruction du Temple, décrit par une Symphonie brève, mais vigoureuse. Il ne reste plus qu'à pleurer Samson et à convoquer les Séraphins dans un de ces chœurs grandioses dont Haendel a le secret.

Les seules critiques que l'on puisse présenter à cet enregistrement sont minces : il aurait été souhaitable de disposer du livret intégral sur lequel travailla le musicien : il est réduit ici à une trop brève analyse ; d'autre part, l'œuvre est chantée en langue allemande et non en anglais : ce qui est beaucoup moins dommageable que si l'on avait fait appel à une traduction française. Cela est largement compensé par l'intérêt que présente cette « première » aux catalogues français et par la remarquable qualité des interprètes allemands, solistes, chœurs de l'Eglise Saint-Jacob de Göttingen et orchestre symphonique de la Radiodiffusion de Hanovre, que Gunther Weissenborn dirige avec une précision et un lyrisme remarquables (1 coffret de 3 disques, ADES, 7020/7022).

Cinq ans plus tard, Haendel compose *Judas Maccabée.* A cette époque Londres vit dans la panique, car l'héritier des Stuart a débarqué en Ecosse et vient de défaire l'armée anglaise. Le patriotisme se mobilise en organisant ce que nous appellerions aujourd'hui des manifestations et en levant des régiments de volontaires. Haendel participe à ce mouvement en composant l'*Occasional Oratorio.* Le 16 avril 1746, après une bataille victorieuse, le péril est écarté. Ecrit à ce moment-là, *Judas Maccabée* fait écho à tous ces événements et apporte sa fleur à la gerbe de festivités religieuses ou artistiques qu'amène cet heureux dénouement. Le travail dure un mois et l'oratorio connaît un triomphe ; la communauté juive de Londres contribue à son succès, flattée qu'elle est de voir un héros de sa race célébré par un musicien étranger.

L'œuvre correspond aux huit premiers chapitres du premier Livre des Maccabées. Le premier acte voit Simon, puis Judas, réagir contre le découragement qui a atteint le peuple après la mort de Matthatias. Les réactions des Juifs sont traduites par deux solistes chargés de représenter « l'israélite moyen » et par le chœur. Les énergies se tendent ; chacun est prêt pour le combat. Le deuxième acte éclate dans l'action de grâces après la victoire : les solistes s'associent largement à la joie universelle. Judas lui-même, dans un air vigoureux, invite ses compatriotes à célébrer l'Eternel, le véritable vainqueur. Survient alors un messager : sur un accompagnement grave il annonce qu'une nouvelle armée vient au devant d'Israël. L'atmos-

phère musicale change et il faut toute la force persuasive de Simon et de Judas pour dissiper le désespoir. Au troisième acte la prière du peuple est interrompue par les bonnes nouvelles du champ de bataille. Le chœur entonne alors le célèbre hymne, qui est l'une des pages les plus populaires de Haendel. Le climat de joie débordante se transforme en certitude sereine lorsqu'un envoyé vient dire que la paix avec Rome est désormais assurée. La gratitude envers Dieu et Judas Maccabée s'épanche jusqu'à l'Alleluia final.

Ce résumé — et les conditions dans lesquelles l'œuvre a été conçue — indiquent bien la part que tiennent les chœurs dans cette partition. C'est l'un des Oratorios de Haendel où elle est la plus remarquable. Tous sont empreints d'une fermeté et d'un éclat qui rappelle quelques-uns des meilleurs moments du *Messie.* On rapporte ce mot du musicien anglais à son contemporain Gluck : « Les Anglais aiment quelque chose qui leur permette de battre la mesure, quelque chose qui tombe droit sur la peau du tambour ». Si cette parole est authentique, le pari est parfaitement tenu.

L'enregistrement de cette œuvre sous la direction d'Helmut Koch fait appel à quelques-unes des meilleures voix du moment, aux chœurs et à l'Orchestre de Radio Berlin. En tous points c'est une réussite (1 coffret de trois disques, DEUTSCHE GRAMMOPHON, 138.248/250).

***

Le temps des héros bibliques est passé. Et la violence a pris aujourd'hui des formes plus massives et plus systématiques dont nous retrouvons l'écho dramatique dans quelques partitions contemporaines.

L'enfer des camps de concentration et des fours crématoires a inspiré à Krysztof Penderecki en 1967 un *Dies iræ* dédié à la mémoire des morts d'Auschwitz. L'œuvre est écrite pour trois solistes, un chœur et un orchestre. Les trois parties enchaînées diffèrent peu par leur climat sonore ; mais les textes choisis par le compositeur (et tous traduits en latin, à l'exception d'Eschyle, pour favoriser l'unité de cet oratorio et tirer parti des sonorités qu'offre la langue) différencient bien les trois moments de cette œuvre. *Lamentatio,* c'est le constat de la catastrophe à travers des poèmes polonais et quelques vers d'Aragon. Dans *Apocalypsis* le grec des *Euménides* s'oppose au latin de l'*Apocalypse* pour culminer dans la terrible vision du combat entre la Bête et le Cavalier (19, 19-21), qui est le sommet expressif de toute la partition. Plus brièvement *Apotheosis* joue sur les deux célèbres textes de saint Paul : « La mort a été engloutie dans la victoire » et de saint Jean : « Et je vis un ciel nouveau, une terre nouvelle » pour donner une leçon d'espérance amère qu'illustre la dernière parole empruntée à Valéry : « Il faut tenter de vivre ». La matière sonore employée par Penderecki est étroitement accordée à son dessein, plongeant l'auditeur dans cette désolation que concourent

à produire les éclats sonores ponctuels de l'orchestre, les lentes tenues du chœur ou les vocalises effrayantes des solistes. Les artistes qui avaient si bien servi le lyrisme de la *Passion selon saint Luc* (cf. *Lumière et Vie* 88, p. 95) se retrouvent sous la direction d'Henryk Czyz pour nous donner une version très intense de cette musique terrifiante (1 d., PHILIPS, 839.701 LY — couplé avec deux autres œuvres de Penderecki : *Polymorphia* et *De natura sonoris*).

Le même musicien, en 1961, avait composé un *Thrène à la mémoire des victimes d'Hiroshima.* Cette courte partition, qui fait appel à cinquante-deux instruments à cordes, obéit au même parti expressionniste que la page précédente. Il s'agit moins de dire quelque chose que de proposer un écho sonore aux violences de notre monde et à la peur qu'elles inspirent à chacun de nous. Tout ce bruitage, qui se sert d'instruments traditionnels pour en tirer des effets sonores extraordinaires, est comme un cri d'effroi dont les excès peuvent faire souffrir les tympans délicats (mais l'horreur d'Hiroshima n'est-elle pas radicalement opposée à tout raffinement de sensibilité), mais dont la sincérité est totale. Cette œuvre est interprétée par l'Orchestre symphonique de la Philarmonie Nationale de Varsovie et dirigée par Witold Rowicki (1 d.,. PHILIPS, 839.260 DSY — avec des compositions d'autres musiciens polonais d'aujourd'hui : Bacewicz, Baird et Serocki).

Nuits de Yannis Xenakis a été créé l'an dernier au Festival de musique contemporaine de Royan par les Solistes des Chœurs de l'ORTF, sous la baguette de Marcel Couraud et a été repris depuis à Paris, en province et à l'étranger. Cette page intense est destinée à douze solistes vocaux, qu'elle met à rude épreuve, et porte la dédicace suivante : « Pour vous, obscurs détenus politiques, Narcisio Julian depuis 1946, Costas Philinis depuis 1947, Hélène Erythiadou depuis 1950, Joachim Amaro depuis 1952, et pour vous, milliers d'oubliés, dont les noms mêmes sont perdus ». Diverses atmosphères se succèdent : une grande déploration, un jeu de ponctuations rythmiques extrêmement subtil, des appels de voix, un lamento coupé de toutes sortes de bruits qui évoquent tout aussi bien les animaux de la nuit que les cauchemars des prisonniers. Musique qui n'a pas d'équivalents, qui vous saisit dès le point de départ par son intensité expressive, par le sens architectural qu'elle manifeste (sur ce point elle apparaît nettement plus « travaillée » que les pages plus instinctives de Penderecki), par la qualité sonore qu'elle déploie. C'est un démenti décisif à ceux qui affirment que la musique d'aujourd'hui, et particulièrement celle de Xenakis, est une musique abstraite ; et c'est un admirable témoignage en faveur de l'homme. L'œuvre est interprétée par les créateurs (1 d., ERATO, STU 70.457 — couplé avec les *Cinq Rechants* de Messian et le *Stabat Mater* de Penderecki).

François SANSON

LES LIVRES

I. ÉCRITURE SAINTE

Gerhard VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament,* II (Nouvelle série théologique 19), Genève, Labor et Fides, 1967, 410 p.

Edmond JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament* (Coll. Bibliothèque théologique), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1968, 288 p.

Le deuxième tome (traduit en français par André Goy) de l'œuvre magistrale de G. von Rad est consacré aux traditions prophétiques. Pour l'appréciation des stimulantes perspectives de l'auteur, on se référera à ce que *L. et V.* a dit lors de la parution du tome I, en 1963 (n° 66, p. 116-117).

Le deuxième ouvrage est la réédition d'un travail paru en 1955 et épuisé depuis cinq ans (cf. recension dans *L. et V.* n° 26, p. 143-144). Tenant compte des remarques qui lui ont été faites, de la progression des études dans le domaine vétéro-testamentaire et du cheminement de sa propre réflexion, l'auteur, dans un bref Avant-propos, indique les modifications qu'il aurait volontiers apportées à son ouvrage : « Nous donnerions aujourd'hui, écrit-il, une part plus grande au roi dans l'histoire du messianisme ; ... nous séparerions davantage la théologie de la création de celle de l'alliance ; enfin nous pensons qu'il n'est pas possible de restreindre la théologie au point d'en exclure la présentation de la piété et de l'éthique ». Toutefois l'ampleur de la tâche ainsi que la mouvance des problèmes à l'heure actuelle ont retenu E. Jacob de procéder à ces refontes. En espérant qu'il pourra le faire un jour, nous recommandons volontiers cet excellent travail dans son état de 1955.

René BEAUPÈRE

J.-J. WEBER, *Le Psautier, texte et commentaires* (édition refondue), Paris, Desclée, 1968, 640 p.

L'ancien Archevêque-Evêque de Strasbourg, bibliste distingué, a bien voulu nous offrir une édition remise à jour du Commentaire sur les psaumes publié pour la première fois il y a une trentaine d'années. Cet ouvrage, d'une présentation très soignée, s'ouvre sur une introduction d'une cinquantaine de pages, qui nous fait comprendre quelle a été la longue histoire du livre sacré et quelle est la richesse de son contenu. Puis chaque psaume, traduit sur l'hébreu, est accompagné d'un commentaire qui en fixe le genre littéraire et le sens voulu par le rédacteur ; enfin, le commentaire de chaque psaume se clôt par une brève application morale qui doit aider le chrétien à faire sienne la prière de l'auteur sacré.

Hugues COUSIN

L. MONLOUBOU, *L'âme des psalmistes ou la spiritualité du psautier* (Coll. Paroles de vie), Tours-Paris, Mame, 1968, 190 p., 9,50 f.

Loin de conduire le lecteur à considérer le psautier comme un corps mort disséquable à merci, le petit livre du P. Monloubou nous convainc que, pour comprendre profondément ce texte inspiré, il faut être de connivence avec les psalmistes. Pour lire et prier les psaumes, il faut, dans un seul et même effort, « réfléchir sur les genres littéraires des psaumes, définir leur place dans la vie d'Israël et découvrir la place qu'ils peuvent avoir dans ma vie » (p. 47) ; l'auteur nous fait suivre ce cheminement peu à peu, sans cette rigidité scolaire qui parfois décourage les lecteurs. Notons aussi que la section consacrée au psautier, « miroir de l'Eglise », nous paraît essentielle ; il faut en effet affirmer fortement que toute lecture chrétienne des psaumes n'est pas accomodatice. La voie d'une saine lecture nous a été ouverte par le Nouveau Testament, et le P. Mouloubou fournit un tableau des textes synoptiques et johannique sur la Passion qui « christianisent » le Juste souffrant qui s'exprime en maint psaume. Tout au plus peut-on regretter que les dimensions de la collection n'aient pas permis à notre auteur de développer plus longuement cette relecture néo-testamentaire qui présente pour nous un aspect normatif.

Hugues COUSIN

John A. T. ROBINSON, *Le corps. Etude sur la théologie de saint Paul* (Coll. Parole et Tradition), Lyon, Ed. du Chalet, 1966, 144 p., 12,60 f.

L'évêque anglican de Woolwich est connu du grand public grâce à ses ouvrages retentissants *Honest to God* (traduit en français sous le titre *Dieu sans Dieu*), *La nouvelle réforme...* Les exégètes, eux, apprécient un autre Robinson : le spécialiste d'Ecriture Sainte. Entre plusieurs autres, son ouvrage *The Body,* paru en 1952, avait retenu l'attention. On se réjouit d'en voir paraître une traduction due au P. de Saint-Seine, s. j. Dans la brève introduction qu'il a donnée à cette nouvelle édition, le P. Guillet souligne l'apport de cette étude : « Elle met, écrit-il, un accent vigoureux sur la réalité « physique » du corps du Christ ressuscité et fait puissamment ressortir les liens qui unissent le corps ecclésial à ce corps personnel de Jésus ». Il relève, d'un autre côté, des « imprécisions » et des « simplifications unilatérales », mais ajoute aussitôt qu'« elles ne diminuent pas la valeur des insistances positives, des exégèses et de la synthèse personnelle de l'auteur ». « Celui-ci, conclut l'introducteur catholique, met en lumière des aspects importants de la doctrine paulinienne et chrétienne ».

René BEAUPÈRE

Heinrich SCHLIER, *Essais sur le Nouveau Testament* (Coll. Lectio divina 46), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 416 p., 39 f.

Il s'agit d'un recueil d'études paru en 1964 en allemand sous le titre *Besinnung auf das Neue Testament,* et traduit ici en français par A. Liefooghe. Ces études sont distribuées en quatre parties : la

première traite de la théologie du Nouveau Testament et des problèmes herméneutiques. Sous le titre vague d'Etudes », la seconde rassemble les travaux suivants : « L'homme dans le gnosticisme », « L'homme à la lumière de la prédication chrétienne primitive », « L'existence chrétienne », « De l'espérance », « Principautés et puissances dans le Nouveau Testament », « Les anges dans le Nouveau Testament », « L'unité de l'Eglise d'après le Nouveau Testament », « L'enseignement du Nouveau Testament sur l'Etat » — article paru dans *Lumière et Vie* n° 49 —, « La présentation du baptême de Jésus dans les Evangiles », « L'appel de Dieu Matth. 22, 1-14) », « L'ascension de Jésus d'après les écrits de saint Luc ». La troisième et la quatrième parties sont consacrées, respectivement, à des études johanniques et à des études pauliniennes.

Cet ouvrage imprimé très serré peut rebuter le non spécialiste ; que ce dernier fasse cependant un effort et persévère dans sa lecture : il y a dans ces pages de grandes richesses. H. Schlier, dont on sait le périple spirituel qui l'a conduit du protestantisme au catholicisme, a été toute sa vie (il a maintenant près de soixante-dix ans) un exégète solide, un interprète de l'Ecriture auquel, dans le climat actuel de désarroi et de mise en question radicale, il est bon de pouvoir faire confiance.

René BEAUPÈRE

Pierre BENOIT, *Exégèse et théologie,* III (Coll. Cogitatio fidei 30), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 448 p., 38 f.

Sept ans après les deux premiers tomes d'*Exégèse et théologie* (cf. notre recension dans *L. et V.*, n° 51, p. 108-109), voici un troisième recueil de travaux du directeur de l'Ecole biblique de Jérusalem. Il contient plus d'une vingtaine d'études, dont quelques-unes étaient parues dans la *Revue biblique,* mais la plupart se trouvaient dispersées dans divers périodiques et recueils. Le premier avantage de cette nouvelle publication est donc de les rendre accessibles à des lecteurs plus nombreux. Faute de pouvoir les citer toutes, nous indiquerons qu'elles sont regroupées sous quatre chefs : Inspiration scripturaire et herméneutique, Evangile (avec, en particulier, des pages sur les Evangiles de l'enfance), Saint Paul, Judaïsme et christianisme (Qumran et le Nouveau Testament, mais aussi Israël et l'Eglise). Relues d'affilée, ces études laissent apparaître — et c'est le deuxième bénéfice de cette publication — une belle cohérence. Le P. Benoit, qui est un homme de recherche et de dialogue, n'aimerait sans doute pas beaucoup le mot de « synthèse », qui lui paraîtrait trop figé. Mais peut-être accepterait-il que nous lui disions notre reconnaissance pour sa pensée *nuancée* qui s'exprime dans un livre *solide.* Ces deux qualités sont assez rares aujourd'hui pour qu'on les salue au passage.

René BEAUPÈRE

Henri CAZELLES, *Naissance de l'Eglise. Secte juive rejetée ?* (Coll. Lire la Bible 16), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 132 p., 9,60 f.

Le déroulement fort complexe des derniers siècles de l'histoire juive avant le Christ est retracé ici avec la volonté de situer le chris-

tianisme naissant parmi les nombreuses sectes qui lui sont antérieures et contemporaines : sadducéens, pharisiens, esséniens, hérodiens et zélotes, baptistes... On notera, dans les trois pages de conclusion en particulier, le souci de l'auteur de promouvoir le respect mutuel des traditions spirituelles juives et chrétiennes. L'intérêt de ce petit livre est encore accru par une brève bibliographie et par un bien utile tableau chronologique.

René BEAUPÈRE

Edward J. KILMARTIN, *La Cène du Seigneur,* traduit par F. Ferrier (Coll. Paroles de vie), Paris-Tours, Mame, 1967, 192 p.

Voici un ouvrage qui tient compte des plus récents travaux sur les paroles de l'Institution, puisque l'édition originale date de 1965 ; mais ce n'est pas sur la bibliographie de l'édition française, très simplifiée, qu'on en pourra juger.

Après une brève section qui recherche les préfigurations de l'Eucharistie dans l'Ancien Testament et la tradition juive, nous en venons à l'étude des paroles mêmes de l'Institution, où l'on remarque deux traditions ; d'une part, Mc et Mt, qui observent une grande symétrie dans les paroles prononcées sur le pain et la coupe ; de l''autre, Paul et Luc qui sont « des variations légères d'une base narrative commune employée très probablement par la communauté primitive d'Antioche » (p. 43). Le récit antiocho-palestinien ainsi dégagé marque l'orientation employée par Jésus à la dernière Cène ; la notion de sacrifice de culte, qui domine dans Mc et Mt, se tient à l'arrière-plan et l'accent principal est placé sur le thème du Serviteur (cf. p. 66). Tout le travail de Schürmann et de Betz est ainsi utilisé et situé.

La synthèse opérée par l'auteur sur la théologie paulinienne de l'Eucharistie est tout aussi vigoureuse et personnelle. En revanche, l'interprétation de Jean 6 nous paraît moins contraignante ; cela tient probablement au fait que, en bon pédagogue soucieux de ne pas brusquer son auditoire et ses lecteurs, Kilmartin tarde quelque peu à poser la question du genre littéraire du passage, laquelle, selon nous, pourrait se résumer ainsi : est-il possible que, durant sa vie publique, Jésus ait fait de l'Eucharistie la matière de l'option décisive pour ou contre lui (cf. p. 154) ? D'aucuns penseront que les réponses de l'auteur sont parfois, sur ce point, quelque peu historicisantes. Enfin le volume se clôt par une étude, plus brève, de la pratique eucharistique des communautés chrétiennes primitives.

En définitive, c'est un ouvrage qui rendra grand service aux « étudiants », et les exégètes y trouveront aussi amplement de quoi glaner. Il faut remercier les éditeurs de nous le présenter dans une collection accessible à tous, même si la rançon en est une typographie peu aérée et parfois défectueuse (par ex., deux coquilles en un seul paragraphe, p. 112).

Hugues COUSIN

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, 73 - Aix-les-Bains
Dépôt légal : 1er trimestre 1969